ÜBER EINIGE CHRISTLIC
IN DER ISLAMISCHEN

VON

AXEL MOBE



LUND
HÅKAN OHLSSONS BUCHDR
1 9 3 0

ISTLICHE LEGENDEN
CHEN TRADITION

/ON

MOBERG

UND
S BUCHDRUCKEREI
930

Für die Islamwissenschaft ist es selbstverständlich eine Hauptaufgabe, den Verbindungen zwischen der Welt des Islams und der Umwelt nachzugehen, um die von aussen kommenden Einflüsse klarzulegen, die für die Entstehung wie für die Ausbildung und Entwickelung des Islams von Bedeutung gewesen sind. Wie es sich beim Islam nicht nur um eine religiöse Lehre handelt, sondern um eine vielseitige Kultur, um Lehre und Leben, Staat und Gesellschaft, Wissenschaft und Literatur, Weltbild, Geschichtsauffassung und Gedankenwelt überhaupt, der Massen und der Gebildeten, so kommen auch bei jener Aufgabe Einflüsse der verschiedensten Art und auf den verschiedensten Gebieten in Betracht. Je mehr sich die Forschung in diese Aufgabe vertieft, um so mehr wird es offenbar, wie wenig eigentlich der junge Islam aus seiner Heimat, aus Arabien, mitgebracht hat und wie viel er später aus der syrisch-persisch-byzantinischen Welt aufnehmen musste.

So war man sich schon längst darüber klar, wie wenig wirklich Zuverlässiges diejenigen islamischen Schriftsteller, die die vorislamische Geschichte Arabiens oder die älteste Geschichte des Islams und das Leben Muhammeds darstellen wollten, über ihren Gegenstand zu erzählen wussten. Schon längst hat man bemerkt, wie oft die Legende dem Mangel an einer festen geschichtlichen Überlieferung abhelfen muss. Aber auch diese Legende ist sehr oft nicht-arabischen Ursprungs. Ähnlich wie die christliche Legende und Heiligengeschichte nimmt sie oft einen Erzählungsstoff auf, den man in verschiedenen Formen in den verschiedensten Gegenden und Zeiten wiederfinden kann, den ihr aber wohl in der Regel die nächste (christliche oder jüdische) Umwelt zur Verfügung stellt.

Als in besonders hohem Masse legendarisch galt schon längst, was jene Schriftsteller über die Geschichte Südarabiens in den Jahrhunderten vor Muhammed zu erzählen hatten. Dass eben dort die christliche Legende eine besonders grosse Rolle gespielt hat, ist nur

natürlich, da das Christentum, das in einigen Orten Südarabiens festen Fuss gefasst hatte, und die damit zusammenhängenden politischen Verwickelungen mit dem wenigstens während der letzten Zeit christlichen Abessinien in jener Geschichte einen besonders grossen Raum einnehmen. Wenn ein altes christliches Legendenwerk, wie das Martyrium des heiligen Arethas, von Christenverfolgungen in dem südarabischen Naǧrān erzählt und dabei gewisse Einzelheiten deutlich an solche in islamischen Geschichtswerken erinnern, so ist der Zusammenhang ohne weiteres klar.

Die Abhängigkeitsverhältnisse näher zu erforschen und dabei zu einem bestimmten Resultat zu kommen, ist in der Regel mit grossen Schwierigkeiten verbunden. Ob das überhaupt möglich ist, hängt ja davon ab, ob auf den beiden in Betracht kommenden Literatur- oder Glaubensgebieten ein zureichendes Material zur Lösung der Frage zufällig noch vorhanden ist. Sehr oft ist das aber nicht der Fall. Es kann sein, dass Einzelheiten, die zunächst wenig bedeutend scheinen, mehr das Gefühl als die Gewissheit hervorrufen, dass eine Erzählung in irgend einem Abhängigkeitsverhältnis zu einer anderswoher bekannten steht. Aber die Erzählung als Ganzes ist so verstümmelt oder durch Umdichtung so unkenntlich geworden, dass sich Genaueres nicht ermitteln lässt. Literarische Abhängigkeit kommt ja hier nur selten in Frage; die Übernahme eines fremden, etwa christlichen oder jüdischen Erzählungsstoffes in die arabische Überlieferung ist natürlich in der Regel nur eine mündliche gewesen. Erzählungen wie die hier in Frage stehenden, kleine Abenteuer, Heiligenlegenden, Wundergeschichten, waren vor allem volkstümlich. So können in den Varianten dieselben Motive in der verschiedensten Weise zusammengestellt werden, die Namen der Personen und der Örtlichkeiten wechseln nach den Umständen frei, bei grösseren Abweichungen oder Zusätzen kann es schwierig sein, zu entscheiden, was aus einer anderen Quelle herübergenommen und was freie Gestaltung der Phantasie ist. Dazu kommt noch, dass von all den verschiedenen Formen und Varianten, die einmal in dem bunten Leben der Volkserzählung vorhanden waren, nur das wenigste durch Aufzeichnung in der Literatur auf uns gekommen ist. So gibt es Gründe genug, warum in dieser Art der Legendenforschung die Resultate oft nur unsicher sein können und sich ein regelrechter Beweis nur selten führen lässt.

In The Book of the Himyarites, Lund 1924, S. xliii—xlvii, habe ich kurz die arabischen Legenden über die Christenverfolgungen in Naǧrān behandelt und dabei auch einige Bemerkungen über mutmassliche Zusammenhänge mit christlichen Legenden gemacht. In einem bestimmten Falle, betreffs der Legende von ʿAbdallāh b. aṯ-Ṯāmir, war ich bald nachher in der Lage, mehr Sicheres beizubringen, und ich legte mein Hauptergebnis schwedisch in Studier tilegnede... FRANTS BUHL, Kopenhagen 1925, S. 136—150 vor. Über die Abhängigkeit jener und anderer mit ihr verwandter Legenden von christlichen Heiligengeschichten werde ich im folgenden etwas ausführlicher handeln.

Was Ṭabarī in seinem grossen Geschichtswerke über die Einführung des Christentums in Naǧrān zu berichten hat, stimmt wörtlich mit dem überein, was Ibn Hišām schon nach Ibn Isḥāq erzählt hatte. Auch die Gewährsmänner sind in beiden Fällen dieselben.

Es handelt sich hier hauptsächlich um zwei verschiedene Legenden, die ich kurz als die von Faimijūn (*Ibn Hišām* ed. WÜSTENFELD I, 20—22, *Ṭabarī* I, 920, 2—922, 19) und die von ʿAbdallāh b. aṯ-Ṯāmir (*Ibn Hišām* I, 23—24, *Ṭabarī* I, 924, 19—925, 3) bezeichne. Sie sind zwar ziemlich allgemein bekannt, besonders nach den Übersetzungen von WEILL und NÖLDEKE; es muss aber doch hier kurz ihr Inhalt in Erinnerung gebracht werden [1].

Für die erstere beruft sich Ibn Isḥāq auf die Autorität des Muġīra b. Abī Labīd, des Freigelassenen von al-Aḫnas, der nach Wahb b. Munabbih aus Jaman erzählte. Dieser Wahb ist bekanntlich einer der unermüdlichsten Legendenerzähler der islamischen Überlieferung. Sie lautet, mit Ausschluss eines hier weniger interessierenden Stückes, wie folgt:

Ein Mann von den Überbleibseln der Bekenner der Religion Jesu, des Sohnes Mariae, namens Faimijūn (Femion), war ein frommer Geisteskämpfer, ein der Welt entsagender Mann, dessen Gebete Gott erhörte. Dieser zog umher, hielt sich in verschiedenen Dörfern auf, verliess aber das Dorf wieder, sobald er darin (als frommer Wundermann) bekannt wurde, und ging nach einem andern, wo er noch nicht bekannt war. Er lebte nur vom Verdienst seiner Hände; er

[1] Ich erlaube mir, im folgenden der Hauptsache nach die Übersetzung NÖLDEKES wiederzugeben.

war nämlich ein Maurer, der mit Lehm arbeitete. Den Sonntag hielt er heilig und arbeitete dann gar nicht, sondern ging in eine Wüste der Gegend, um dort bis zum Abend zu beten. So machte er es auch in einem Dorfe Syriens, wo er sich verborgen hielt; aber einer der Bewohner Namens Ṣāliḥ merkte, wie es mit ihm stand, fasste eine Liebe zu ihm, wie er sie nie zuvor für irgend etwas gefühlt hatte, und folgte dem Faimijūn, wo er ging, ohne dass er es merkte. So folgte ihm Ṣāliḥ auch eines Sonntags unbemerkt, als er sich wieder nach Gewohnheit in eine Wüste der Gegend begeben hatte, und setzte sich so hin, dass er ihn sehen konnte, selbst aber verborgen blieb, denn er wollte nicht, dass Faimijūn sehe, wo er sei. Dieser stellte sich dann hin zu beten. Als er nun aber mitten im Gebet war, kam plötzlich der Drache, die siebenköpfige Schlange, an ihn heran; sobald Faimijūn sie erblickte, verfluchte er sie, und sie starb. Auch Ṣāliḥ hatte sie gesehen, aber nicht bemerkt, wie es ihr gegangen; voll Angst für ihn rief er daher laut aus: O Faimijūn, der Drache kommt auf dich zu. Allein Faimijūn kehrte sich nicht einmal um, sondern betete weiter, bis er abends zu Ende war und heimkehrte. Nun sah er aber ein, dass er erkannt war, wie auch Ṣāliḥ wusste, dass er gesehn hatte, wo er gewesen war; darum redete er ihn jetzt an und sprach: O Faimijūn, Gott weiss, dass ich nichts je so geliebt habe wie dich; ich möchte so gerne dein Genosse sein und dich überallhin begleiten. Darauf erwiderte Faimijūn: Was willst du? Ich handle, wie du siehst; wenn du meinst, du seiest stark genug dafür, so mag's sein. Da blieb Ṣāliḥ immer bei ihm.

Nach weiteren Ausführungen über die Wanderungen und die Wundertaten des Heiligen, der von nun ab von Ṣāliḥ begleitet wurde, fährt die Erzählung fort:

Als sie aber irgendwo im Lande der Araber waren, überfiel sie eine Araber-Karawane, raubte sie und nahm sie fort, bis man sie endlich in Naǧrān verkaufte. Die Einwohner von Naǧrān bekannten sich damals zur Religion der Araber, indem sie eine hohe Dattelpalme dort verehrten und zu deren Ehren jährlich ein Fest feierten. . . . Den Faimijūn kaufte einer ihrer vornehmsten Männer, den Ṣāliḥ ein anderer. Wenn nun Faimijūn nachts in dem Hause aufstand, das ihm sein Herr, der ihn gekauft hatte, zur Wohnung angewiesen, um seine Andacht zu verrichten, da wurde das Haus von selbst ganz hell, als ob es von einer Leuchte bestrahlt würde. Da sein Herr dies sah, wunderte es ihn, und er fragte ihn nach seinem Glauben. Faimijūn gab ihm darüber Auskunft und sagte ihm: Ihr seid ganz im Irrtum, denn diese Palme kann weder nützen noch schaden, und wenn ich den, welchem ich diene, wieder sie anriefe, würde er sie vernichten; das aber ist Gott allein, der keinen Gefährten hat. Da sagte ihm sein Herr: Tu das; in dem Falle gehn wir zu deinem Glauben über und verlassen den unsern. Nun stand Faimijūn auf, reinigte sich,

betete zwei "raqʿas" und rief dann Gott wider sie an. Sofort sandte Gott einen Wind, der sie bis zur Wurzel verdorren machte und sie umwarf. Da nahmen die Naǧrānier seinen Glauben an, und er unterwies sie in den Gesetzen der Religion Jesu, des Sohnes Mariae ... So ist nach dem Bericht des Wahb b. Munabbih über die Naǧranier das Christentum dort in Arabien begründet.

Die andere Legende, bei der ich mich etwas länger aufhalten werde, wird ebenfalls von Ibn Isḥāq erzählt. Er stützt sich dabei auf Jazīd b. Zijād, einen Freigelassenen der Hašimiten, der sich auf Muhammed b. Kaʿb al-quraẓī beruft. Neben diesem werden noch einige mit Namen nicht genannte Naǧrānier als Gewährsmänner Ibn Isḥāqs angegeben. Sie lautet:

Die Naǧrānier waren Polytheisten und Götzendiener. Nun lebte in einem Dorf nahe bei Naǧrān — Naǧrān selbst aber ist der grösste Ort, der Sammelpunkt für die Bewohner jener Landschaft — ein Zauberer (sāḥir), welcher die naǧrānischen jungen Leute die Zauberkunst lehrte. Nachdem sich aber Faimijūn dort niedergelassen hatte — doch nannten sie ihn mir mit seinem Namen nicht, wie Ibn Munabbih es tat, sondern sagten nur "ein Mann, der da wohnte" — baute er sich eine Hütte zwischen Naǧrān und jenem Dorfe, wo der Zauberer wohnte. Die Naǧrānier schickten also ihre Knaben zum Zauberer in die Lehre: so sandte auch at-Tāmir seinen Sohn ʿAbdallāh b. at-Tāmir mit den andern Knaben aus Naǧrān dahin. Wenn dieser aber bei dem Bewohner der Hütte vorbeiging, fiel ihm sein Beten und seine Andacht auf; er setzte sich also wohl einmal zu ihm und hörte ihm zu, bis er sich endlich bekehrte, Gottes Einheit anerkannte und ihm diente. Da begann er nun, ihn über die Gesetze der wahren Religion ("des Islams") zu fragen, bis er sie gelernt hatte, dann fragte er ihn wiederholt nach dem obersten Namen Gottes: der Lehrer aber, obwohl er ihn kannte, verheimlichte ihm denselben mit den Worten: Lieber Neffe, du wirst ihn nicht ertragen; ich besorge, du bist dafür zu schwach. Und so weigerte er sich. At-Tāmir, der Vater ʿAbdallāhs, glaubte jedoch nichts anderes, als dass sein Sohn ʿAbdallāh mit den anderen Knaben regelmässig zum Zauberer gehe. Da ʿAbdallāh aber sah, dass sein Meister ihm jenen Namen Gottes vorenthielt aus Furcht, er sei zu schwach dafür, nahm er einige Pfeile zusammen, schrieb ohne Ausnahme jeden Namen Gottes, den er wusste, auf je einen Pfeil, und als er sie nun alle gezählt hatte, steckte er ein Feuer an und warf die Pfeile einzeln hinein; als er nun an den obersten Namen kam und ihn hineinwarf, sprang der Pfeil wieder unbeschädigt heraus. Da holte er sich diesen Pfeil wieder, ging zu seinem Meister und erklärte ihm, jetzt kenne er den Namen, den er ihm verheimlicht habe, und antwortete ihm auf seine Nachfrage, so und so laute er, teilte ihm auch auf seine wei-

tere Frage mit, wie er es gemacht habe, ihn kennen zu lernen. Da sprach jener: Lieber Neffe, du hast ihn getroffen; so nimm dich in Acht; doch denke ich, du wirst das nicht tun. Wenn nun ʿAbdallāh b. aṯ-Ṯāmir nach Naǧrān kam, so sagte er jedem, den er mit einem Gebrechen behaftet fand: O Knecht Gottes, erkennst du Gottes Einheit an und trittst zu meinem Glauben über, so will ich Gott anrufen, und Er wird dich von deinem Uebel heilen. Dann sagte der andre: Ja! erkannte Gottes Einheit an und bekehrte sich; er rief Gott für ihn an, und jener wurde geheilt. So hatte er ausnahmslos alle Leidenden in Naǧrān besucht, alle waren zu seinem Glauben übergegangen und wurden geheilt. Als dies endlich auch dem König von Naǧrān zu Ohren kam, liess er ihn kommen und sprach: Du hast mir die Leute meines Dorfes verdorben und dich meinem und meiner Väter Glauben feindlich gezeigt; wahrlich, ich will an dir ein Exempel statuieren. Er aber sprach: Das kannst du nicht. Da liess er ihn auf einen hohen Berg bringen und ihn vom Gipfel hinunterwerfen; doch unversehrt fiel er auf die Erde. Dann schickte er ihn nach Gewässern von Naǧrān, wahren Meeren, in welchen alles umkommt, was hineinfällt, und liess ihn hineinwerfen; doch unversehrt kam er wieder heraus. Nachdem ʿAbdallāh b. aṯ-Ṯāmir ihn so überwunden hatte, sagte er ihm: Bei Gott, du kannst mich nicht töten, wenn du nicht zuvor Gottes Einheit anerkennst und glaubst an das, woran ich glaube; tust du das, dann bekommst du allerdings Gewalt über mich und tötest mich. Da erkannte auch der König Gottes Einheit an, legte das Glaubensbekenntnis des ʿAbdallāh b. aṯ-Ṯāmir ab und schlug ihn dann mit einem Stock, den er in der Hand hatte, und ein kleiner Hieb, den er ihm versetzte, war sofort tödlich. Der König starb aber gleichfalls auf der Stelle. Die Naǧrānier nahmen alle den Glauben des ʿAbdallāh b. aṯ-Ṯāmir an, welcher dem von Jesus gebrachten Evangelium und seinen Gesetzen gefolgt war. — — — — Ibn Isḥāq sagte: Dies ist der Bericht des Kaʿb al-quraẓī sowie einiger Naǧrānier über ʿAbdallāh b. aṯ-Ṯāmir. Gott weiss aber am besten, wer der war.

Über die erste dieser Legenden, die Faimijūn-Legende, soll hier vorläufig nicht weiter gehandelt werden. Sie ist von Anfang bis zu Ende eine christliche Legende. Nur der Satz von der Gefangennahme der beiden Heiligen und ihrer Entführung nach Naǧrān ist ein Einschub, der den Zweck hat, den syrischen Wundermann nach Naǧrān kommen zu lassen. Selbstverständlich will ich damit nicht gesagt haben, dass der arabische Text eine wörtliche Wiedergabe irgendeiner christlichen, etwa syrischen, Legende wäre. In solcher Weise, direkt und literarisch, darf man sich natürlich die Aufnahme des christlichen Erzählungsstoffes in die islamisch-arabische Literatur nicht denken. Es ist z. B. nicht nur möglich,

sondern mehr als wahrscheinlich, dass der Kultbaum in dem letzten Stück, das ursprünglich vielleicht eine selbständige Legende war, ein anderer Baum war als eben eine Palme. Und über die zwei "raqʿas", die der Heilige betete, sind ja keine Worte zu verlieren.

Was aber die zweite Legende betrifft, die von ʿAbdallāh b. aṯ-Ṯāmir, so macht sie vielleicht auf den ersten Blick einen etwas mehr islamischen oder arabischen Eindruck. Sehr bezeichnend ist ja, um nur eines hervorzuheben, das echt arabische Pfeilorakel, wodurch ʿAbdallāh das Geheimnis des »oberen Namens» errät. Zugrunde liegt ja wohl übrigens, obgleich unausgesprochen, die islamische Lehre von einer feststehenden Anzahl (99) Namen Gottes, unter denen sich also auch der gesuchte »obere» befinden muss; somit galt es nur, unter ihnen den richtigen herauszufinden. Im Grunde ist aber selbstverständlich auch diese Geschichte aus einer oder eventuell aus zwei oder drei christlichen Legenden entstanden. Der letzte Teil, das Martyrium ʿAbdallāhs, gehört zu einer wohlbekannten Gruppe christlicher Legenden, unter denen die (ältere Form der) Legende vom heil. Georg die berühmteste ist. Man war schon an den Heldenmut der Märtyrer gewöhnt, der die unerhörtesten Misshandlungen ertrug, ohne zu wanken. Ja, man hatte schon oftmals gehört, wie der Heilige mitten in seinen Martern den Richter oder die Henker verhöhnte, weil sie nicht im Stande waren, eine Tortur zu finden, die seinen Trotz zu brechen vermochte, oder wohl auch, wie er erklärte, dass die grässlichsten Folterungen ihm nur Erquickung und Genuss bereiteten: das siedend heisse Wasser wurde ihm ein kühlendes Bad, und das geschmolzene Blei, das man ihm in die Kehle goss, wurde ihm ein erfrischendes Getränk. Am Ende war man an die äusserste Grenze gelangt, wo dem von der göttlichen Allmacht geschützten Kämpfer nichts mehr schaden konnte: das Feuer, in dem man ihn verbrennen will, erlischt oder er lebt tagelang mitten in den Flammen des Scheiterhaufens, die Pfeile, mit denen man ihn erschiessen will, halten schwebend in der Luft eben vor seinem Gesicht oder seiner Brust inne, oder sie kehren um und töten die Bogenschützen, das Wasser, in dem man ihn ertränken will, wird ihm ein fester Boden, wo er ruhig umherwandelt, der Mühlstein, der ihm angebunden wurde, um ihn in die Tiefe zu ziehen, schwimmt auf dem Wasser und trägt ihn

ans Land usw.[1] Der Zweck solcher Geschmacklosigkeiten ist selbstverständlich, die Allmacht Gottes und die Ohnmacht des Tyrannen darzutun; das Resultat ist aber, dass der Erzähler Gefahr läuft, seinen Helden nicht zum Martertode führen zu können, der doch den Schluss und den Höhepunkt der Erzählung darstellen soll und muss. Doch solch eine logische Schwierigkeit macht einem Erzähler dieser Art keine Sorge; entweder hören die Wunder endlich auf und der Märtyrer wird ohne weitere Umstände getötet; oder er zeigt selbst seinen Henkern, wie sie ihn ums Leben bringen können. Die Lösung wird allerdings nur selten in so sinnreicher Weise herbeigeführt wie in der Legende von ʿAbdallāh b. at-T̠āmir; es ist aber ohne weiteres klar, dass diese Legende zu jenem sehr beliebten Genre christlicher Legenden gehört.

Der erste Teil der ʿAbdallāh-Legende aber gehört keiner weitverbreiteten und schablonenmässigen Gruppe an. Das Motiv von dem Knaben, der, von seinem Vater in die Schule oder zu einem Lehrer geschickt, unterwegs an der Hütte eines Einsiedlers vorbeikam, allmählig und, ohne dass sein Vater es wusste, von der Schule wegblieb, um statt dessen bei dem Einsiedler zu lernen, und dann endlich seine Religion annahm, *das* Motiv ist kein Gemeingut der Heiligenlegenden. Aber anderseits fällt es sogleich in die Augen, wie fremdartig es wirkt, von Schule und Schulbesuch in einer altarabischen Stadt zu hören. Dass in dieser Schule eben »die Zauberei» unterrichtet wurde, zeigt wohl handgreiflich — allerdings, wie wir später sehen werden, doch nur scheinbar — wie ratlos der muhammedanische Erzähler diesem Gedanken selbst und der ganzen Situation gegenüberstand. Sie waren ihm einfach vollkommen fremd. Sie gehören natürlich in die hellenistiche oder doch hellenistisch beeinflusste Welt, dieselbe, in der die christliche Legende entstanden ist.

Ehe ich auf den Ursprung oder die Herkunft dieser Legenden näher eingehen kann, ist zuerst zu bemerken, dass die beiden, die von Faimijūn und die von ʿAbdallāh b. at-T̠āmir, hier eigentlich in keinem Zusammenhang miteinander stehen, für den Fall wenigstens, dass die Episode mit dem Palmbaum wirklich

[1] Eine reiche Sammlung von Beispielen dieser Art findet man in H. Delehaye, Les passions des martyrs et les genres littéraires, Bruxelles 1921, S. 287—300.

zu der ersteren gehört. Im Gegenteil: sie erzählen in diesem Falle, jede in ihrer Weise, von der Einführung des Christentums in Nağrān. Wenn Ibn Isḥāq, ohne sich dabei auf einen Gewährsmann zu stützen, den Einsiedler in der ʿAbdallāh-Legende Faimijūn nennt und der Hauptperson der Faimijūn-Legende gleichsetzt, sucht er allerdings beide zu verknüpfen. Das ist aber nur durch einen Widerspruch möglich. Denn wenn die Bevölkerung Nağrāns wegen der Episode mit dem Palmbaum die Religion Faimijūns annahm, dann geschah es eben nicht infolge des Auftretens und des Martyriums ʿAbdallāhs, und umgekehrt.

Nun ist aber bekanntlich die hier nach Ibn Hišām (und Ṭabarī) in der Fassung des Ibn Isḥāq mitgeteilte Legende von ʿAbdallāh b. at-Ṯāmir auch in einer anderen Form in der Tradition vorhanden. Diese Form zeichnet sich jener gegenüber besonders dadurch aus, dass die Handlung nicht nach einer bestimmten Ortschaft verlegt wird und dass die auftretenden Personen nicht mit Namen benannt werden. Es wird also in dieser Form weder von Nağrān und Südarabien, noch von Faimijūn oder ʿAbdallāh b. at-Ṯāmir gesprochen. Statt dessen wird die Legende direkt durch die Legende von den aṣḥāb al-uḫdūd fortgesetzt, und sie ist mit ihr zu einer Einheit verschmolzen. Wahrscheinlich haben wir es eben nur dieser Verknüpfung zu verdanken, dass die Legende auf uns gekommen ist. Sie wird nämlich eben wegen dieses Schlussstückes über die aṣḥāb al-uḫdūd zur Erklärung der bekannten Koranstelle Sur. 85, 4—8 herangezogen. Sie findet sich auch in dieser Fassung sogar bei Ṭabarī, nämlich in dem Tafsīr (Bulaq 1329) XXX 85 f. Aber auch ältere Schriftsteller kannten die Legende in derselben Fassung: so wird sie mitgeteilt von *Ibn Ḥanbal,* Musnad (Kairo 1313) VI, 16 f., von *Muslim,* Ṣaḥīḥ (Bulaq 1290) II 393 f., *Tirmiḏī,* Ṣaḥīḥ (Bulaq 1292) II 236 f. [1] In dieser Form geht die Legende über Ṯābit al-bunānī und ʿAbd ar-raḥmān b. Abī Lailā auf Ṣuhaib zurück und soll nach ihm von dem Propheten selbst vorgetragen worden sein. In derselben Form, obgleich mit einigen Zusätzen, wird sie auch unter dem Namen des Ibn ʿAbbās mitgeteilt, z. B. von

[1] Professor A. Wensinck hatte die Freundlichkeit, mich zuerst auf einige dieser Stellen aufmerksam zu machen.

Ta'labī, Qiṣaṣ al-anbijā (Kairo 1921) 305 f. Sie hat übrigens grosse Verbreitung gefunden, besonders, wie schon gesagt, in den Korankommentaren [1]. In Übersetzung ist sie von SPRENGER, Leben Muhammeds I 465 ff., nach Muslim und al-Baġawī mitgeteilt, in Text und Übersetzung nach Ṭabarī von O. LOTH in ZDMG XXXV 610 ff.

LOTH, der in ihr nur eine Variante der St. Georgslegende sieht, vermutet a. a. O., dass in der Tat die Geschichte nicht zuerst von dem Propheten seinen Zuhörern erzählt wurde, sondern eher dem Propheten von dem genannten Ṣuhaib, der aus der Gegend von Mosul, dem Schauplatz der St. Georgslegende, stammte. Nachher hätte dann irgendein Koranerklärer das Schlussstück von den aṣḥāb al-uḫdūd angehängt, um die Geschichte zur Erklärung von Sur. 85, 4—8 brauchen zu können.

Es ist nun auch ohne weiteres klar, dass die Geschichte in all den genannten Werken in einer und derselben Fassung vorliegt. Der Wortlaut ist allerdings nicht in allen identisch, aber der Inhalt ist derselbe, und das auch in charakteristischen Einzelheiten. Ibn Ḥanbal, Muslim und Ṭabarī erzählen die Geschichte in genau derselben Weise, sind aber doch voneinander literarisch unabhängig; Tirmiḏī kürzt den Text, ohne darum eine selbständige Rezension zu bieten. Man hat den bestimmten Eindruck, dass die Geschichte auf diese verschiedenen Verfasser in mündlicher Tradition gekommen ist. Der Text selbst ist bei Muslim, wenigstens in den Ausgaben, die mir zugänglich sind [2], schlechter als bei Ṭabarī. Da Ibn Ḥanbals Werk doch das ältere ist, gebe ich hier die darin gebotene Rezension in Übersetzung wieder, bringe aber in Fussnoten einige Zusätze und Varianten aus den anderen bei.

Der Gesandte Gottes sagte: Es lebte unter denjenigen, die vor euch waren, ein König, der einen Zauberer (sāḥir) [3] hatte. Als dieser alt geworden war, sagte er zum König: Ich bin schon alt und mein Ende ist gekommen; gib mir einen Jüngling, damit ich

---

[1] Sogar ein Werk wie *Ḍamīrī,* Ḥajāt al-ḥajawān (Kairo 1319) I 266 f. erzählt die Geschichte nach sowohl Muslim als Tirmiḏī und bringt anderweitige Varianten bei.

[2] Nebst der oben angegebenen Ausgabe, Bulaq 1290, auch am Rande von *Qasṭallānī,* Iršād (Bulaq 1305), Bd. X, 458 ff.

[3] Bei Tirmiḏī : kāhin.

ihn die Zauberei lehre. Da gab er ihm einen Jüngling, den er die Zauberei lehrte. Nun war bei dem Wege zwischen dem Zauberer und dem König ein Einsiedler[1], und der Jüngling ging zu ihm und hörte auf seine Rede, und seine Rede gefiel ihm. Wenn er aber zu dem Zauberer kam, schlug dieser ihn und sagte: Was hat dich aufgehalten? Wenn er aber zu seiner Familie kam, schlugen sie ihn und sagten: Was hat dich aufgehalten?[2] Da beklagte er sich bei dem Einsiedler darüber[3]. Der sagte: Wenn der Zauberer dich schlagen will, so sage: Meine Familie hat mich aufgehalten; wenn aber die Deinigen dich schlagen wollen, so sage: Der Zauberer hat mich aufgehalten.

Während er es nun so machte, begegnete er eines Tages einem schrecklichen grossen Tiere, das die Menschen aufhielt, so dass sie nicht vorbeigehen konnten[4]. Da sagte er: Heute werde ich erfahren, ob das Wesen des Einsiedlers oder das des Zauberers Gott wohlgefälliger ist; damit nahm er einen Stein und sagte: O Gott, wenn das Wesen des Einsiedlers Dir lieber ist und wohlgefälliger als das Wesen des Zauberers, so töte dieses Tier, damit die Menschen vorübergehen dürfen. Damit warf er ihm den Stein nach und tötete es, und die Menschen konnten wieder vorbeigehen. Dies berichtete er dem Einsiedler und der sagte: O mein Sohn, du bist heute besser als ich; du wirst gewiss ins Verhör genommen werden; wenn du aber verhört wirst, so gib mich nicht an!

Von jetzt an pflegte der Jüngling den Blindgeborenen und die übrigen Krankheiten zu heilen und die Menschen zu kurieren. Der König hatte aber einen Höfling, der blind geworden war. Der hörte davon, und er kam zu ihm mit vielen Geschenken und sagte: Heile mich, und dies alles, was du hier siehst, gehört dir! Da sagte er: *Ich* heile niemand, aber Gott heilt, und wenn du an Gott glaubst, so will ich Gott anrufen, und Er wird dich heilen. Da glaubte er an Gott, der Jüngling rief Gott für ihn an, und Er heilte ihn. Dar-

---

[1] »Ibn ʿAbbās«: der schön lesen konnte und eine schöne Stimme hatte.

[2] Der Text ist gekürzt; besser bei Ṭabarī und »Ibn ʿAbbās«.

[3] Bei Tirmiḏī aber heisst es: Da fing er an, bei ihm ab und zu zu gehen; an dem Wege des Jünglings aber war da ein Einsiedler in einer Hütte. — Maʿmar sagte: Ich glaube, dass die in Hütten (Zellen) Wohnenden damals Muslims waren. — So fing der Jüngling an, diesen Einsiedler zu fragen jedesmal, wenn er bei ihm vorbeikam, und hörte nicht auf, bis dieser ihm Auskunft gab und sagte: Ich diene nur Gott. So kam der Jüngling dazu, bei dem Einsiedler zu bleiben, so dass er zu dem Wahrsager (kāhin) zu spät kam. Da sandte der Wahrsager zu der Familie des Jünglings und meldete: Sieh, er ist beinahe nie bei mir zugegen. Das berichtete der Jüngling dem Einsiedler usw.

[4] »Ibn ʿAbbās«: Es lebte aber in diesem Lande eine grosse Schlange (ein grosser Drache), die den Leuten den Weg versperrte usw.

auf ging er (der Höfling) zu dem König und setzte sich wieder zu ihm wie vorher. Da sagte der König zu ihm: Wer hat dir dein Gesicht zurückgegeben? Er sagte: Mein Herr. Der König sagte: Ich? Er antwortete: Nein, mein Herr und der deinige ist Gott. Der König sprach: Hast du denn einen anderen Herrn als mich? Er sagte: Ja. Da folterte er ihn, bis er den Jüngling angab. Der Jüngling wurde geholt, und der König sagte zu ihm: O mein Sohn, du hast es schon mit deiner Zauberei so weit getrieben, dass du dadurch den Blindgeborenen und den Aussätzigen heilst sowie diese Krankheiten. Er antwortete: *Ich* heile niemand, nur Gott kann heilen...[1]. Da strafte er ihn und liess nicht ab ihn zu foltern, bis er den Einsiedler angegeben hatte. Der Einsiedler wurde geholt, und es wurde ihm gesagt: Entsage deiner Religion! Er weigerte sich aber. Da setzte er die Säge auf seinen Scheitel und spaltete ihn. Dann wurde dem Blinden gesagt: Entsage deiner Religion! Er weigerte sich aber. Da setzte er die Säge auf seinen Scheitel (und spaltete ihn), bis seine zwei Hälften zu Boden fielen. Darauf wurde dem Jüngling gesagt: Entsage deiner Religion! Er weigerte sich aber. Da sandte er ihn mit einigen seiner Leute zu dem und dem Berge und sagte: Wenn ihr auf den Gipfel des Berges gekommen seid, wenn er dann seiner Religion entsagt — sonst stürzt ihn hinunter! So führten sie ihn hinaus; als sie aber mit ihm oben waren, da sagte er: O Gott, schütze mich vor ihnen, so wie Du willst! Da erbebte mit ihnen der Berg, und sie fielen alle hinunter; der Jüngling ging aber den Weg suchend, bis er vor den König trat. Dieser sagte zu ihm: Was haben deine Begleiter getan? Er antwortete: Gott hat mich vor ihnen geschützt. Da sandte er ihn mit einigen seiner Leute in ein Schiff (qurqūr) und sagte: Wenn ihr mit ihm mitten aufs Meer hinaus gefahren seid, wenn er dann seiner Religion entsagt — sonst ertränkt ihn! So fuhren sie mit ihm mitten aufs Meer hinaus. Der Jüngling aber sagte: O Gott, schütze mich vor ihnen, so wie Du willst! Da ertranken sie alle[2]; der Jüngling aber ging, den Weg suchend, bis er vor den König trat. Da sagte der König zu ihm: Was haben deine Begleiter getan? Er sagte: Gott hat mich vor ihnen geschützt[3]. Darauf sagte er zu dem König: Sieh, du kannst mich nicht töten, bis du so tust, wie ich dir vorschreibe; wenn du aber so tust, wie ich dir vorschreibe, dann wirst du mich töten; wenn aber nicht, so wirst du mich nicht töten können. Er antwortete: Und was ist das? Er sprach: Du sollst die Menschen auf einem freien Felde versammeln und mich an einem

[1] Ich übergehe hier ein paar Sätze im Texte, die aus dem Vorhergehenden falsch wiederholt worden sind.

[2] Bei Ṭabarī und »Ibn ʿAbbās«: Da kenterte mit ihnen das Schiff, und sie ertranken usw.

[3] In der Variante des Ibn ʿAbbās wird noch ein dritter Versuch gemacht, den Heiligen zu töten, diesmal mit einem Schwert.

Palmbaum kreuzigen; nimm dann einen Pfeil aus meinem Köcher und sprich: Im Namen des Herrn des Jünglings! Wenn du so tust, so wirst du mich töten. Da tat er so und legte den Pfeil auf den Griff des Bogens und schoss, indem er sagte: Im Namen des Herrn des Jünglings! Da traf der Pfeil auf die Schläfe des Jünglings. Und der Jüngling legte seine Hand auf seine Schläfe und starb. Da sagten die Leute: Wir glauben an den Herrn des Jünglings. Da sagte man zu dem König: Siehst du nun! Das, was du verhüten wolltest, das ist eingetreten — jetzt glaubt das Volk! Da gab er über die Ausgänge der Strassen Befehl, und es wurde in ihnen der Graben (al-uḫdūd) gegraben [1] und Feuer wurde darin angelegt. Darauf sagte er: Wenn einer seiner Religion entsagt, lasst ihn, sonst aber stürzt ihn da hinein! Da liefen sie zusammen und warfen sich hinein. So kam da eine Frau mit ihrem Söhnlein, das sie säugte. Sie zögerte sich hineinzuwerfen, aber da sprach zu ihr der Knabe: O Mutter, fasse Mut, mit dir ist die Wahrheit! [2]

Es kann selbstverständlich kein Zweifel darüber herrschen, dass diese Legende ursprünglich und im Grunde dieselbe ist wie die oben nach Ibn Hišām und Ṭabarīs Geschichtswerk mitgeteilte. Dass der Tod des Helden, des »Jünglings» bzw. des ʿAbdallāh b. at-Ṯāmir, dort und hier in verschiedener Weise herbeigeführt wird, oder dass die Episode von dem Erraten des oberen Namens Gottes durch den Zwischenfall mit dem Tier ersetzt ist, das ist in dieser Hinsicht von keiner grossen Bedeutung. Diese beiden Episoden nehmen in den betreffenden Rezensionen der Legende denselben Platz ein und dienen, wenigstens annähernd, demselben

---

[1] Ṭabarī: Und sie wurden besetzt und er grub den Graben. Muslim: Da gab er über den Graben bei den Ausgängen der Strassen Befehl, und er wurde gegraben. Doch sind beide Texte verdächtig. In der Variante des Ibn ʿAbbās heisst es: Da zürnte der König und liess die Tore der Stadt schliessen, besetzte die Ausgänge der Strassen und grub den Graben.

[2] Die Variante des Ibn ʾAbbās gibt die letzte Episode in folgender Weise wieder: Es war da eine Frau, die die wahre Religion (»den Islam») angenommen hatte. Sie hatte drei Söhne, von denen der eine ein Säugling war. Nun sagte der König zu ihr: Willst du deiner Religion entsagen? Sonst werfe ich dich und deine Söhne ins Feuer! Sie weigerte sich aber, und er ergriff ihren ältesten Sohn und warf ihn ins Feuer. Darauf ergriff er den zweiten und sagte zu ihr: Entsage deiner Religion! Sie weigerte sich aber, und er warf auch diesen ins Feuer. Darauf griff er den Säugling und sagte zu ihr: Entsage deiner Religion! Sie weigerte sich aber, und er befahl, auch diesen ins Feuer zu werfen. Da war die Frau darauf bedacht zu entsagen, aber das kleine Kind rief: O Mutter, entsage nicht der wahren Religion; mit dir ist die Wahrheit!

Zweck. In dem einen Falle gewinnt der Held, ʿAbdallāh b. aṯ-Ṯamir, das Mittel, wodurch er in den Stand gesetzt wird, seine Wundertaten, die Heilung aller Kranken usw., auszuführen, in dem anderen, gewinnt er, der Jüngling, die Bestätigung, dass er mit seinem Glauben auf dem richtigen Weg und darum mit wunderwollen Kräften ausgerüstet ist.

Dieser Verschiedenheiten sind aber, nebst anderen nur Einzelheiten betreffenden, darum von einer gewissen Bedeutung, weil sie uns zeigen, dass hier doch zwei wirkliche, auf verschiedener Überlieferung beruhende Varianten der Legende vorhanden sind. Sonst ist der für diese meine Untersuchung wichtigste Unterschied zwischen beiden selbstverständlich der schon oben hervorgehobene, dass die eine, die des Ibn Isḥāq, die Geschichte nach Naǧrān verlegt und daraus einen Bericht über die Einführung des Christentums in Naǧrān macht, während die andere, die des Ṣuhaib, weder Ort noch Zeit noch auch nur die Namen der Helden der Erzählung kennt.[1] Aber sehr bemerkenswert ist auch, dass die Version, die bei Ibn Isḥāq vorliegt, nichts von den aṣḥāb al-uḫdūd oder sonst von einem Feuergraben weiss.

Wie verhalten sich nun aber im einzelnen diese beiden Versionen zueinander? Wie schon oben gesagt, ist es für mich einfach selbsverständlich, dass dieser Erzählung eine christliche Legende zugrunde liegt. Bei einer solchen Heiligenlegende sind aber Ort (Zeit) des Martyriums und Name des Helden eben die Hauptsache; die Legende ist eben das Ehrendenkmal eines bestimmten Heiligen und hat in der Regel noch dazu den Zweck, einen ursprünglich an einem bestimmten Orte enstandenen oder doch vorhandenen Kultus zu begründen. Wenn aber solch eine christliche Legende in den islamischen Traditionsstoff aufgenommen wurde, da war es die Handlung selbst, das Ereignis, das interessierte, nicht Ort und Name. Selbstverständlich konnten auch solche Einzelheiten mit übernommen werden, wie z. B. bei der St. Georgslegende (*Ṭabarī*, Annales I 795 f.), nötig war das aber nicht und nicht die Hauptsache. So erhielt die ursprüngliche, christliche Legende die »namenlose» Gestalt, die uns in der Version Ṣuhaibs begegnet.

Man könnte nun versucht sein, die andere Version, die des

[1] Die Variante des Ibn ʿAbbās gibt doch in einem einleitenden Satze die sonst gewöhnlichen Angaben in dieser Hinsicht.

Ibn Isḥaq, aus dieser abzuleiten. Dieser Gedanke lässt sich aber nicht festhalten. Aus einer nach dem Obigen schon »islamitisch« vereinfachten Form der Legende wie der des Ṣuhaib lässt sich eine an einen bestimmten Ort und besonders an einen bestimmten Heiligen geknüpfte Version schwerlich erklären. In *der* Weise könnte man sich wohl die Sache denken, dass das abschliessende Stück der Ṣuhaib-Version, das von den aṣḥāb al-uḫdūd handelt, erst einmal auf den himjaritischen König Ḏu Nuwās und die von ihm veranstalteten Massenhinrichtungen in Nağrān bezogen wurde. Dann war es notwendig und selbstverständlich, dass Ganze auf Vorgänge in Nağrān zu beziehen, und so könnte man wohl auch für den Helden, den Jüngling, den Namen ʿAbdallāh b. at-Ṯāmir geschaffen haben.

Aber — abgesehen davon, dass gewisse Abweichungen in der Erzählung (die Episode mit dem Tier bzw. dem oberen Namen Gottes, die Heilung des Höflings sowie die Todesart des Helden) doch immer Schwierigkeiten bereiten würden — eben *das* Stück, von dem bei einem solchen Erklärungsversuch alles abhängt, das Stück von den aṣḥāb al-uḫdūd, fehlt ja in der zu erklärenden Fassung der Legende, der des Ibn Isḥāq.

Über einen Versuch in entgegengesetzter Richtung, d. h. einen Versuch, die Ṣuhaib-Version aus der von Ibn Isḥaq mitgeteilten zu erklären, sind keine Worte zu verlieren. Dass man innerhalb der islamischen Überlieferung, nachdem die Legende einmal in Nağrān lokalisiert war, der Held schon einen Namen bekommen hatte und im übrigen die ganze Begebenheit in der Geschichte Arabiens fest verankert war, das alles wieder verwischt hätte, daran ist nicht zu glauben.

So bin ich denn zu der Auffassung als der allein wahrscheinlichen gekommen, dass keine dieser beiden Versionen aus der anderen entstanden ist. Wenn ich mir aber die Lokalisierung der Version des Ibn Isḥāq (ohne das Stück von den aṣḥāb al-uḫdūd) in Nağrān nicht als Werk der islamischen Überlieferung (wohl aber arabischer Überlieferung) denken kann, dann muss sie christlichen Ursprungs sein. Diese Version würde also auf eine christliche Legende zurückgehen, die selbst eine Umdichtung einer älteren, natürlich ebenfalls christlichen, Legende wäre, und die Umdichtung hätte den Zweck gehabt, jene ältere Legende auf Nağrān und einen dort verehrten lokalen Märtyrer zu beziehen. Stellt man

nun weiter die Frage, *wer* denn ein Interesse daran gehabt haben könnte, eine solche Legende zu Ehren Nağrāns und eines nağrānischen Märtyrers zu schaffen, so liegt die Antwort nahe: er kann nur unter den Überresten der alten christlichen Bevölkerung Nağrāns zu suchen sein, welche schon unter Omar aus der Heimat vertrieben worden war und sich in der Nähe von Kufa ein neues Nağrān gegründet hatte. Von diesen Nağrāniern ist in der Geschichte der ersten Jahrhunderte nach Muhammed nicht selten die Rede; vgl. mein The Book of the Himyarites, S. liv f. Unter den Gewährsmännern Ibn Isḥāqs für diese Legende werden denn auch »einige Nağrānier» angegeben.

Das wäre also das Verhältniss der beiden Legenden zueinander: Die auf Ṣuhaib zurückgehende Tradition gibt (allerdings nur in gedrängter Fassung und den Hauptzügen nach) dieselbe christliche Legende wieder, die auch von Ibn Isḥāq als ʿAbdallāh-Legende nach einer auf Nağrān gemünzten christlichen Umdichtung mitgeteilt wird. Wie wenig diese Umdichtung sich um das tatsächliche kümmerte, das kann man aus der Beschreibung der »Gewässer von Nağrān» als »wahrer Meere» ersehen.

Ehe ich weiter gehe, seien mir hier einige Bemerkungen über die aṣḥāb al-uḫdūd gestattet. Wie schon oben festgestellt wurde, enhält die von Ibn Isḥāq mitgeteilte ʿAbdallāh-Legende nichts, was dem Schlussstücke der Ṣuhaib-Legende entspräche. Isḥāq gibt mit den oben mitgeteilten Worten: »Dies ist der Bericht des Muhammed b. Kaʿb al-quraẓī sowie der einiger Nağrānier über ʿAbdallāh b. at-Ṯāmir. Doch, Gott weiss wer der war» klar und bestimmt zu erkennen, wo diese Tradition endet. In dem Folgenden spricht Ibn Isḥāq selbst, ohne sich auf andere als Gewährsmänner zu stützen, und berichtet von der Christenverfolgung des Ḏū Nuwās in Nağrān. Da heisst es unter anderem auch: »Er grub für sie den Graben (al-uḫdūd), verbrannte sie, tötete sie mit dem Schwerte und verhängte jede mögliche Strafe über sie, so dass er nahe an 20,000 von ihnen umbrachte. Über Ḏū Nuwās und seine Truppen offenbarte Gott also seinem Propheten die Worte (Sur. 85, 4 f.): qutila aṣḥābu-l-uḫdūdi-n-nāri ḏāti-l-waqūdi» usw. Und weiter: »Aber unter denen, die Ḏū Nuwās tötete, war ʿAbdallāh b. at-Ṯāmir, ihr Haupt und Vorstand» (ra'suhum wa-

'imāmuhum). Ungefähr dasselbe hat Ibn Isḥāq übrigens auch vorher über Ḏū Nuwās (wahuwa ṣāḥibu-l-uḫdūdi) und über ʿAbdallāh (lahum ra'sun juqālu lahu ʿabdu-llāhi-bnu-ṯ-ṯāmiri) gesagt in den Worten, die er als Einleitung zu den hier mitgeteilten beiden Legenden von Faimijūn und von ʿAbdallāh (ed. Wüstenfeld I 20) diesen voranstellt. Aber auch diesmal beruft er sich auf keine Gewährsmänner. Es hat also den Anschein, als ob diese Deutung der dunklen Koranstelle von den aṣḥāb al-uḫdūd auf Ḏū Nuwās und die Christenverfolgung in Nağrān erst das Werk Ibn Isḥāqs wäre. Aber wenigstens einen tastenden Versuch in derselben Richtung bedeutet eine von Ṭabarī in dem Korankommentar, Bd. XXX 84, verzeichnete Tradition unter dem Namen des Qatāda (nach ʿAlī); vgl. Loth, a. a. O., S. 619. Doch ist es ohne weiteres klar, dass jene Tradition noch nichts Genaueres davon weiss, was sich wirklich in Nağrān zugetragen hat; anstatt solcher präzisen Angaben wie sie Ibn Isḥāq a. a. O. beibringt, gibt sie nur allgemeine und unbestimmte Andeutungen, die zwar auf die himjaritisch-abessinischen Streitigkeiten des 5. und 6. Jahrhunderts bezogen werden könnten, aber doch ebensogut alles mögliche sonst besagen könnten. Nicht ohne Interesse ist aber, dass auch diese Tradition zuletzt die kleine Legende von der Mutter mit dem Knaben erzählt, die wir schon aus dem abschliessenden Stücke von den aṣḥāb al-uḫdūd in der Ṣuhaib-Rezension kennen; s. oben S. 15 f.

Was nun aber den koranischen Ausdruck aṣḥāb al-uḫdūd selbst betrifft, habe ich schon in The Book of the Himyarites, s. xlvi f., meinem Zweifel an der Richtigkeit der herkömmlichen Auffassung desselben und der Verse, wo er vorkommt, Ausdruck gegeben. Jetzt ist für die Frage einfach auf J. Horovitz, Koranische Untersuchungen, S. 12 und 92 f., hinzuweisen. Ich bin sehr geneigt, Horovitz zuzustimmen, wenn er in den aṣḥāb al-uḫdūd »dem Höllenfeuer verfallene Sünder» sehen will. Horovitz bemerkt (a. a. O., S. 93), dass das Wort »uḫdūd, wie es scheint, kein sehr häufiges Wort ist.» Ich möchte hinzufügen, dass sogar die Bedeutung des Wortes, wie naheliegend auch die etymologische Zusammenstellung mit dem Verb ḫadda scheinen musste, den Koranauslegern keineswegs so ohne weiteres klar und selbstverständlich gewesen zu sein scheint. Es ist irgendwie etwas Dunkles

dabei [1]. In der Bedeutung von (einem etwas tieferen) Graben ist es, soviel ich sehe, nicht belegt. Nur in dem von Horovitz, a. a. O., S. 93, aus Aġānī XIX 129; Naqā'iḍ 1085, 5 angeführten Beispiel bedeutet es wie in der aṣḥāb al-uḫdūd-Legende einen solchen tiefen Graben. Aber diese Stelle ist offenbar dem Wortlaut nach mit der Legende eng verwandt. In den arabischen Wörterbüchern ist es eigentlich nur, und dabei vorwiegend im Plural, in der Bedeutung »längliche Furche im Boden, Strieme in der Haut, Spuren des Brunnenseils in der Brunneneinfassung» sowie »eine sich hinziehende Linie der Spuren von Wanderern oder Tieren (Fusspfad)» belegt. In der letzten Bedeutung belegt es Ibn Hišām in seiner Erklärung des Wortes im Anschluss an die Erzählung von den aṣḥāb al-uḫdūd (S. 25) mit einem Verse von Ḏū Rumma [2] sogar im Singular; einen anderen Beleg bietet die Anmerkung zum Texte in der Ausgabe Wüstenfelds, Bd. II, S. 6. In der zuerst gegebenen Bedeutung (Furche im Boden) wird es auch von einem Rinnsal gebraucht und mit dem Worte ǧadwal erklärt; so auch bei *Ibn Hišām*, a. a. O., der es noch dazu mit ḫandaq gleichsetzt. Diese Bedeutung wird (nach Lane z. W. ǧadval) von *al-Muṭarrizī*, Kitāb al-muġrib fi tartīb al-muʿrib, dahin präzisiert, dass ǧadwal kleiner ist als eine sāqija, die ihrerseits kleiner ist als ein nahr. Nichtsdestoweniger gibt Lisān al-ʿarab, IV 140, den Beleg: anhāru-l-ǧannati taǧrī fī gairi uḫdūdin, wo es also doch wenigstens »Flussbett» zu bedeuten scheint. Heisst das Wort wirklich auch »das tief ausgegrabene Flussbett», sogar »Canon», wie Tor Andrae, Kyrkohistorisk årsskrift, 1923, S. 160, meint, so wäre die Lösung unserer uḫdūd-Frage vielleicht gegeben. In diesem Falle würde ich ohne Bedenken das uḫdūd in der Legende von den aṣḥāb al-uḫdūd auf den in den Naǧrān-Legenden eine gewisse Rolle spielenden wādī beziehen, vgl. Andrae, a. a. O. Es wäre dann verlockend auch in dem in dem Himjaritenbuch in derselben Rolle auftretenden ḫandaq (Text, S. 30[a], 14), das ich dort, S. xxxii, als Festungsgraben verstanden habe, denselben wādī zu sehen. Heisst doch heute auf arabischem Sprachgebiet die Niederung an dem oberen Lauf des

[1] Loth, a. a. O., S. 621, meint einfach, dass die »arabische Etymologie» nur künstlich ist.

[2] Der Vers findet sich in der Ausgabe von Macartney, Cambridge 1918, S. 136, Nr. 17: 20.

Orontes, nördlich von Hāma, neben al-Ġāb auch al-Ḫandaq; s. E. Sachau, Reise in Syrien und Mesopotamien, Leipzig 1883, S. 70. Hätte wirklich irgendeine arabische Version der Legende von den Christenverfolgungen in Nağrān von selbst, ohne von der Koranstelle beeinflusst zu sein, für jenen wādī das Wort uḫdūd gebraucht, dann wäre mit eben diesem Worte eine bestimmte Veranlassung gegeben, das koranische aṣḥāb al-uḫdūd auf Nağrān und die dortigen Verfolgungen zu beziehen.

Ob diese Deutung der Koranstelle darum auch die richtige wäre? Gewiss nicht. Dagegen sprechen nach wie vor die von Horovitz, a. a. O., S. 12, angeführten Gründe, und dagegen muss nach wie vor der Einwand geltend gemacht werden: ein Graben — und gar eine Talschlucht — is nicht ein Feuergraben. Sollte aber Muhammed seinerseits das Wort irgendwoher in einer besonderen, religiös inhaltschweren Bedeutung aufgenommen haben, die von der Bedeutung »Canon, Talschlucht», ausging, welche könnte denn diese Talschlucht sein, wenn nicht eben »gē Hinnom»? Welche könnte eher schon an sich das Epitheton an-nāru dātu-l-waqūdi verdienen?

Leider ist die hier vorausgesetzte Bedeutung von uḫdūd so wenig gesichert, dass ich der hier nur hypothetisch vorgetragenen Deutung, wie ansprechend sie auch in gewisser Hinsicht erscheinen könnte, doch sehr zweifelnd gegenüberstehe. Wollte man aber annehmen, dass das Wort in die Nağrānlegende nur darum Eingang gefunden hat, weil man die nicht verstandene Koranstelle auf jene durch eine Legende bekannten Vorgänge in Nağrān, bei denen ein Graben eine gewisse Rolle gespielt hatte, meinte deuten zu können, und nun dachte, in Hinblick auf die Etymologie das Wort uḫdūd von eben diesem »Graben» verstehen zu können, so bleibt bei einer solchen Annahme der wirkliche Sinn des Wortes im Koran so dunkel wie vorher.

Auf jene Erzählung selbst aber, die Episoden mit dem Graben und mit der Mutter und dem Kinde, werde ich unten zurückkommen müssen, um über ihre Herkunft einige Bemerkungen zu machen.

Nach diesem Exkurs über den Ausdruck aṣḥāb al-uḫdūd kehre ich zu der Legende von ʿAbdallāh b. at-Ṯāmir bzw. dem Jüngling zurück.

Zwei Varianten derselben, ursprünglich christlichen Legende liegen uns vor. Welches war da jene ihnen beiden gemeinsame Grundlage? Beiden gemeinsam ist einerseits die Erzählung von dem Schüler, der, anstatt die Schule oder den Lehrer zu besuchen, bei einem andersgläubigen Eremiten sitzen blieb und durch ihn zu seiner Religion bekehrt wurde, anderseits auch die Geschichte, wie er den Märtyrertod erlitt. Die beiden Episoden können natürlich in diesem Falle von Anfang an eine Einheit gebildet haben; an und für sich ist es aber ebenso möglich, dass sie verschiedenen Legenden entnommen sind und hier zu einer erst nachträglichen Einheit zusammengefügt wurden. Einigermassen charakteristisch und eigenartig ist, wie schon hervorgehoben, nur die erste; die zweite gehört, obgleich sie keineswegs reine Schablone ist, einer so weitverbreiteten und durch so viele Varianten vertretenen Gruppe von Legenden an, dass sie sich, für sich betrachtet, nicht leicht mit irgendeiner bestimmten älteren Legende identifizieren liesse. Loth, der in seinem hier oft zitierten Artikel, ZDMG XXXV, nicht eigentlich diese Legende, sondern die von den aṣḥāb al-uḫdūd untersuchen wollte, stellte sie, wie schon gesagt, ohne auf die Einzelheiten näher einzugehen, mit der St. Georgslegende zusammen. Diese ist ja eben, vgl. oben S. 9, die bekannteste Vertreterin jener Gruppe. Dank der ersten Episode aber, der von dem Schüler und dem Einsiedler, lässt sich feststellen, dass die Sache anders liegt. Unsere Legende geht auf einen grösseren Legendenkreis zurück, welcher der Bequemlichkeit wegen als die Jazdīn-Pethion-Legende bezeichnet werden kann. Diese Legende ist syrisch vorhanden (nach Hoffmann, s. u., aus dem Persischen übersetzt) und findet sich in den von Bedjan herausgegebenen Acta Martyrum et Sanctorum, Vol. II, 559—631. Ihr letzter Teil wurde im Auszug von Georg Hoffmann, Auszüge aus syrischen Akten persischer Märtyrer (Leipzig 1880), S. 61—68, übersetzt; Text und Übersetzung auch von J. Corluy in Analecta Bollandiana VII 5—44.

Ehe ich auf gewisse Episoden dieses Legendenkreises eingehe, sei zur Orientierung über den Inhalt nur folgendes bemerkt.

Jazdīn, der Sohn eines vornehmen Persers (Magiers), weigert sich, sich in der Lehre der »Magier» unterrichten und erziehen zu lassen, und wird heimlich Christ. Später wohnt er ausserhalb

seiner Vaterstadt in einer Zelle (Grotte in oder) auf einem Berge, wo er sich frommen Übungen widmet. Ihm schliesst sich sein junger Neffe, Pethion, an, wohnt zusammen mit ihm und übertrifft ihn sogar durch seine frommen Taten. Von allen Seiten her kommen Kranke zu ihnen und werden geheilt. Jazdīn stirbt, aber Pethion setzt in derselben Weise sein Leben fort. Unter anderem wird auch ein vornehmer Mann, ein Mobad, samt seiner Tochter zum Christentum bekehrt. Nach schrecklichen Martern sterben später beide als Märtyrer, und endlich gewinnt auch der heilige Pethion die Krone des Märtyrers.

Was uns aus diesem Legendenkreis zunächst interessiert, ist der Anfang, der von dem jungen Jazdīn erzählt. Ich teile hier diesen Anfang in Übersetzung mit; nach einer ausführlicher Datierung, die auf das Jahr 447/8 u. Ä. als das Todesjahr der Märtyrer führt, heisst es:

In den Tagen des Warahrān, des Sohnes des Jazdegerd, lebte ein Mann, ein Magier, der ein bedeutender Mann war und sehr bekannt in dem Gebiet von Balāšfarr, und dessen Name Mihrjār war; er stammte aus einem Dorf, das Dawin hiess, in der Gegend von Dīnahwar. Dieser Mann war nicht nur wegen seines Geschlechts und seiner Bekanntschaft mit dem König mehr bekannt als die anderen Magier, sondern auch in ihrer Glaubensgenossenschaft mehr angesehen und geehrt als viele Magier. Dieser Magier Mihrjār hatte zwei Söhne, deren einer Jazdīn und deren anderer Dādgušnasp hiess. Als die Knaben etwas herangewachsen waren, gab Mihrjār, ihr Vater, den einen von ihnen, der Jazdīn hiess, in die Magierschule, um in der Lehre des Magiertums unterrichtet und belehrt und der Zauberei der Magier kundig und in ihr geschickt zu werden. Als Jazdīn wenige Tage in der Schule der Magier gewesen war, verliess er entfliehend die Schule der Magier und kam ins Haus seiner Erzieher. Dort blieb er einige Tage, ohne dass seine Eltern davon wussten; sie glaubten also, dass er in der Schule der Magier war in seiner Lehre. Da kam aber der Magier, zu dem er in die Lehre gegeben war, und meldete im Hause seiner Eltern: Der junge Jazdīn ist entflohen und ist seit mehreren Tagen nicht zu finden, und ich bin während dieser Tagen, die seither verflossen sind, umhergegangen, um ihn zu suchen, habe ihn aber nicht gefunden. Als man in dem Haus seiner Eltern von dem Magier, der sein Lehrer war, dies erfuhr, nämlich dass Jazdīn, ihr Sohn, nicht zu finden war, überfiel sie Furcht und grosser Schrecken, und sie gingen hinaus, um in den Dörfern, die dort waren, umherzugehen und mit eifrigem Nachforschen nach ihm zu fragen, um ihn zu finden und ins Haus seiner Eltern zu führen. Als sie nun ins Haus seiner Erzieher kamen, fanden sie, dass er seit

einigen Tagen dort war. Als man ihn zurückbrachte, freute sich Mihrjār, sein Vater, gar sehr darüber, dass sein Sohn wieder gefunden war. Nachher aber zürnte er ihm heftig und züchtigte ihn mit bitteren Schlägen und befahl ihm unter schweren Drohungen, sogleich in die Schule und zu dem Magier, dem er in die Lehre gegeben war, zurückzukehren. Vor Furcht und infolge der Züchtigung seines Vaters stand Jazdīn auf und ging mit jenem Magier nach dem Hause, wo dieser ihm sowie mehreren anderen Unterricht erteilte. Als er aber wenige Tage wie vorher dort gewesen war, entfloh er aufs neue und verliess jenen Magier, da er nicht bei ihm bleiben wollte, um in der Lehre der Magier unterrichtet zu werden. Als nun sein Vater einsah, dass sein Sohn Jazdīn fest entschlossen war und sich bestimmt weigerte, sich die Lehre der Magier anzueignen, verzichtete er darauf, ihn wieder in die Schule in die Lehre zu schicken, und beschloss, da dieser nicht lernen wollte, an seiner statt seinen Bruder Dādgušnasp in die Magierschule zu geben. So wurde Jazdīn im Hause seiner Erzieher gelassen und brauchte nicht die Religion der Magier zu lernen. Während nun Jazdīn im Hause seiner Erzieher in Ruhe gelassen war, ging er sehr fleissig zusammen mit seinen Erziehern in die Kirche, betete an den heiligen Plätzen, die da waren, und gewöhnte sein Gehör an das schöne Vorlesen der heiligen Schriften und an das Lauschen auf den Dienst, welchen die frommen Priester in der heiligen Kirche Gott verrichteten, und freute sich sehr in seiner Seele und war sehr getröstet durch das Hören der Worte des Geistes. Er sehnte sich in seinem Geiste und war sehr eifrig bestrebt, zu der heiligen Taufe zugelassen zu werden. Als er zwölf Jahre alt war, versuchte er immer wieder, seinen Erzieher Jakob zu überreden, ihn nach der Kirche zu den Priestern, die da waren, zu führen, damit sie ihn zum Christen und Diener Gottes machten, indem er flehentlich zu ihm sagte: Ich sehne mich nach diesem Wege des Christentums. Da sagte ihm sein Lehrer Jakob: Lass doch, mein Sohn, lass das Reden davon, damit nicht dein Vater es erfährt uud mir Böses antut und mich ganz aus diesem Orte meiner Väter vertreibt. Aber da es dir in den Sinn gekommen ist, dies zu tun, so beruhige dich doch und verzichte darauf während dieser Zeit, da dein Vater noch lebt; wenn er aber dahingeschieden ist, dann darfst du ohne Furcht zum Christentum übertreten. Als Jazdīn nun verstand, dass Niemand ihm die Taufe geben werde, verliess er das Haus seiner Eltern und floh und kam nach dem Orte Bēṯ Garmai. Dort nahm er seine Wohnung in einem Kloster, welches Kloster von Bēt Sāhdē in Karḵā ḏeBēṯ Seloḵ heisst. Dies geschah in den Tagen des Mār Joḥannan, des Abtes, und dort nahm er die heilige Taufe an und empfing das heilige Sakrament. Nun lernte er auch in diesem Kloster die Psalmen und die heiligen Schriften lesen und kasteite sich durch Fasten und Gebet und Entsagung und Entbehrungen während

einer Zeit von zweiunddreissig Jahren. Als er lange Zeit dort gelebt hatte, kehrte er zurück und kam nach seiner Heimat und seinem Dorf, fand aber seinen Vater nicht mehr am Leben. Seinen Bruder Dādgušnasp führte er durch seine Ermahnung und seine Überredung zum Christentum, so dass er der heiligen Taufe würdig wurde. Bei dieser Gelegenheit änderte er seinen Namen und hiess ihn Dādīšō.

Dieser heilige Jazdīn machte sich nun eine Zelle auf dem Berge, der in der Nähe von seinem Dorfe war, und lebte dort, sich inständig Fasten und Gebet widmend. Aber einen von den Söhnen des Dādīšō, dessen Name Pethion war, nahm er zu sich, so dass dieser sein Schüler wurde. Auch Pethion schloss sich dem Jazdīn an und lernte von ihm die Psalmen und die heiligen Schriften und wetteiferte in gottseligem Wesen und Vortrefflichkeit mit seinem Lehrer und wurde durch die göttliche Gnade gestärkt, so dass er wegen seiner ausgezeichneten Taten noch berühmter wurde als der heilige Jazdīn. Diese beiden nun, dies gesegnete Paar, glänzten durch ihr rühmliches Wesen in der ganzen Gegend des Balāšfarr und lebten alle beide in jener Zelle, während der Ruf ihrer guten Werke sogar in entlegene Gegenden hinausging und eine grosse Menge von solchen, die von verschiedenen Krankheiten betroffen waren, von allen Orten her sich zu ihnen versammelte. Diejenigen, die dahin kamen, wurden leicht geheilt, und in der ganzen Gegend ringsum, der Gegend von Māsab̲dān und Bēt̲ Dārājē w^{e}Mād̲ājē führten sie so eine wundervolle und allgemeine Bekehrung herbei. Vierzehn Jahre lebten sie zusammen in jener Grotte, bis der selige Jazdīn gemäss dem Willen seines Herrn aus diesem Leben in Frömmigkeit und Heiligkeit verschied am 21. Īlūl.

Nach dem Hinscheiden des Mār Jazdīn lebte der heilige Pethion in derselben vorzüglichen Weise in jener Zelle. Grosse Vorteile kamen seinetwegen reichlich der ganzen Umgegend zugute durch Erziehung der Unerzogenen, durch Heilung der Kranken und durch Abhilfe der Bedürfnisse der Armen. Es war aber in dieser Zeit ein Mobad in dieser Gegend von Balāšfarr in dem Gebiete Bēhšābōr der Perser, dessen Name Ād̲arhormizd war. Er war in der Lehre der Magier sehr erfahren und ein redlicher und gerechter Mann. Er hatte eine einzige Tochter, deren Name Anāhīd̲ war. Sie war ihm sehr lieb, da er ausser ihr weder Sohn noch Tochter hatte. Eines Tages wurde sie von einem bösen Geist heftig angegriffen, der während eines ganzen Tages und der folgenden Nacht nicht aufhörte, sie zu quälen. Da kamen Juden, Manichäer und Magier, zahlreiche Zauberer von verschiedenen Orten, aber sie vermochten nicht, ihr Hilfe zu bringen, sondern sie wurde nur noch mehr gequält. Da sprachen diejenigen, die vor dem Magier standen, zu ihm von dem heiligen Pethion: Wenn nur der heilige Pethion käme und auf sie seine Hand legte und betete, würde deine Tochter sogleich geheilt werden. Dabei nannten sie ihm auch die Namen vieler

Leute, die durch ihn, durch sein Gebet, geheilt worden waren. Da befahl der Mobad, dass man sie zu dem Seligen senden sollte.

Nachdem die Legende ausführlich beschrieben hat, wie der Dämon endlich gezwungen wurde, das Mädchen zu verlassen, setzt sie fort:

Als man nun ihren Vater unterrichtete, dass seine Tochter wieder gesund war, stand er in derselben Nacht auf und kam zu dem Heiligen und sagte zu ihm: Wenn du vermagst dieses Mädchen von ihrer Krankheit zu heilen, werde ich dir alles geben, was du dir wünschen kannst: Gold in Menge und Silber und grosse und kostbare Geschenke. Da sagte der Heilige zu ihm: Wertlos sind mir Gold und Silber, die nur zum Verderben führen, und wertlos auch alle vergänglichen Schätze, die mich Jesus und seinem Königtum entfremden. Du aber, wenn du wünschest, dass deine Tochter genese, errichte ein gerechtes Gericht ohne Ansehen der Person und nimm keine Bestechung an, usw.

Später erkrankt das Mädchen und wird auf den Befehl ihres Vaters wieder zu Pethion geführt, um geheilt zu werden.

Als sie bei ihm etwa drei Monate geblieben und wieder gesund war, sagte der heilige Pethion zu ihr: Wenn du wünschest, von allen deinen Krankheiten geheilt zu werden, so bekenne dich zu Christ, der dein Beschützer gegen alles Böse ist.

Es sind keine weitschweifigen Ausführungen nötig, um zu zeigen, dass es eben dieser Legendenzyklus ist, der die Grundlage sowohl der ʿAbdallāh-Legende als der von dem Jüngling bildet. Nicht nur der widerwillige Schüler ist da, der, ohne dass seine Eltern es wissen, bei einem frommen Manne lernt und sich zu dessen Religion bekehrt; auch der Höfling, der durch den Jüngling geheilt wird, die Religion des Jünglings annimmt und später den Tod des Märtyrers erleidet, findet sich hier, natürlich durch den Ādarhormīzd vertreten; endlich wird auch der Zyklus wie die arabische Legende durch das Martyrium des Helden (des Jünglings) abgeschlossen. Über diesen letzten, abschliessenden Teil der Geschichte sind später noch einige Bemerkungen zu machen.

Auch in den beiden früheren Abschnitten stimmt natürlich nicht alles. Die arabische Legende ist ja nur ein ganz kurzes Resumé, die Überlieferung ist selbstverständlich eine mündliche gewesen, und auch der syrische Legendenzyklus war wohl in ver-

schiedenen Rezensionen vorhanden. So ist natürlich darauf kein Gewicht zu legen, dass es in der syrischen Legende nicht der widerwillige Schüler (Jazdīn) ist, der den Höfling zu seiner Religion bekehrt und Märtyrer wird, sondern erst des Schülers Schüler; es sind eben in dem umfangreichen und ausfürlichen syrischen Legendenzyklus zwei Paare Lehrer und Schüler vorhanden, die arabische Legende vereinfacht das und kennt nur ein Paar. Ebensowenig bedenklich ist, dass die arabische Legende in der Geschichte von dem Höfling in derselben Weise vereinfacht; sie lässt den Höfling selbst von dem »Jüngling» geheilt werden, in dem syrischen Legendenzyklus handelt es sich um die Tochter des Höflings.

Diese und ähnliche Varianten mehr sind für das, was hier die Hauptsache ist, die Feststellung, dass eben dieser syrische Legendenzyklus die Grundlage der arabischen Legende bzw. Legenden bildet, von keinem Gewicht. Eher ist es auffallend, dass bei der Übernahme des Stoffes in einer so aufs äusserste gekürzten Form, wie es bei der arabischen Legende der Fall ist, doch so viele Einzelheiten mitbewahrt worden sind; vgl. die Erzählung, wie der Schüler, als er nach Hause kam, geschlagen wurde, wie der »Erzieher» bzw. der Einsiedler den Schüler zur Vorsicht mahnt, damit er (der Erzieher bzw. Einsiedler) nicht ins Unglück komme, wie der Schüler, als sein Lehrer seine Bitte nicht erfüllen will, sich selbst behilft, sowie die Bemerkung, dass der Schüler seinen Lehrer übertrift, die Art, wie der Kranke (bei Ṭabarī) bzw. der Magier von dem wundervollen Können der Heiligen benachrichtigt wird, oder das Detail von den reichen Geschenken, die der Höfling dem Jüngling darbietet. Auch die Aufforderung des »Jünglings» an den Kranken, der bei ihm Hilfe sucht, die Einheit Gottes zu bekennen, hat in der syrischen Legende sein Gegenstück in der Aufforderung des heiligen Pethions an das kranke Mädchen, sich zu Christ zu bekennen.

Dieser Ursprung der arabischen Legenden erklärt sogleich, was für Bewandtnis es mit dem Zauberer hat und mit der Schule, in der die Zauberei gelehrt wurde. Es sind der Magier und die Zoroastriche Lehre, die unter sāḥir und siḥr zu verstehen sind. Schon die syrische Erzählung hat dieser Übersetzung den Weg gebahnt, indem schon sie, wo von dem Unterricht die Rede war, nicht nur von »der Lehre des Magiertums», sondern auch

von der »Zauberei» (reṭnā) der Magier spricht. Wenn Tirmiḏī statt sāḥir »Zauberer» das Wort kāhin, etwa »Wahrsager», gebraucht, ist das ein Versuch zum sachlichen Arabizieren. Von der syrischen Vorlage zeugt direkt das Wort qurqūr (oder qurqūra), womit in den arabischen Legenden das Schiff bezeichnet wird, von dem der Jüngling ins Meer geworfen werden sollte; s. o., S. 14.

Es erübrigt nur, über den letzten Teil der Legende bzw. die letzte Legende des Zyklus einige Bemerkungen zu machen, d. h. über das Martyrium des Heiligen. Vorher ist in dem syrischen Zyklus erzählt worden, wie sich die junge Perserin Anāhīḏ nach ihrer Heilung zum Christentum bekehrte und wie sogar ihr Vater dasselbe tat, sowie darüber, wie sie beide, zuerst der Vater, dann die Tochter, als standhafte Bekenner den Märtyrertod starben.

Jetzt kommt die Reihe an den heiligen Pethion ("rēšā ḏakristjānē", wie oben S. 18 f. von ʿAbdallāh b. aṯ-Ṯāmir: "ra'suhum"). Der Gross-Magier schickt seine Leute, ihn zu holen. Bange und beklommen gehen die Männer hin, um ihn in seiner Hütte aufzusuchen, werden aber von dem Heiligen freundlich und zuvorkommend begrüsst. Als sie nach vielem Zaudern ihr Anliegen vorbringen, ist er sogleich bereit, ihnen zu folgen, und lässt sich ohne Widerstand die Ketten anlegen. Aber die Ketten gehen von selbst entzwei, indem die Glieder sich lösen und zu Boden fallen. Man versucht es mit neuen Fesseln, aber das Resultat ist dasselbe. Man lässt dicke Schweinsstricke holen und bindet ihn damit. Aber ein schreckenerregender Donner wirft die Männer ohnmächtig zu Boden, und eine Feuerflamme steigt vom Himmel herab und bleibt über dem Strick, der sich gelöst hat und auf dem Boden liegt, sowie über einem der Männer, der den Gott des Heiligen gelästert hat, stehen. Durch das Eingreifen des Heiligen kommen die Leute wieder zum Bewusstsein, der Gotteslästerer wird geschont, man verzichtet aber auf weitere Versuche, Pethion zu fesseln; er ergreift selbst seinen Stab und begibt sich auf den Weg nach der Stadt, Psalmen singend und gefolgt von den von Schreck gepackten Rechtsdienern. Als Pethion vor dem Richter steht, zeigen wieder neue Wunder die Allmacht Gottes, die seinen Diener beschirmt. Als er, ins Gefängnis geworfen, mitten in der Nacht sein Gebet verrichtet, öffnen sich die Tore des Gefängnisses, und alle Fesseln der Gefangenen lösen sich. Am folgenden Tag wird der heilige Pethion nach endlosem Wortstreit gefesselt in einen Fluss geworfen, der an der Stadt vorbeifliesst. Augenblicklich bleibt das Wasser oberhalb der Stelle, wo der Heilige hineingeworfen wurde, stehen und türmt sich unter dem ständigen Zufluss gleich einem Berge auf; unterhalb der selben Stelle läuft es schnell weg, und der

Heilige steht auf trockenem Boden. Der Gross-Magier erstaunt zwar, sieht aber in dem Vorfall nur Zauberei und findet es um so mehr notwendig, so einen mächtigen Zauberer aus der Welt zu schaffen. Er befiehlt, auf dem Gipfel eines Berges in der Nähe der Stadt einen "Altar" aufzuführen und einen Scheiterhaufen aus Eichenholz auf ihn zu legen und in Brand zu stecken. Die Hitze wird so unerträglich, dass die Leute der Stadt ihre Häuser verlassen müssen. Als sich aber der heilige Pethion dem Scheiterhaufen naht, um ihn zu besteigen, erheben sich die Feuerflammen unter gewaltigem Krachen und bleiben über dem Heiligen wie ein Gewölbe stehen, das ihn sogar vor der Glut der Sonne schützt. Hier steht er nun vier Stunden lang lobsingend und betend. Als er mit seinem Gebet fertig ist, spaltet sich das Gewölbe, und das Feuer legt sich in einem weiten Kreise rings um den Heiligen, alle verbrennend, die sich nicht wie der Gross-Magier durch die Flucht retten können. Endlich befielt dieser dem Heiligen, von dem Scheiterhaufen herabzusteigen, und das Feuer kehrt an seinen Platz zurück. Pethion wird wieder ins Gefängnis geworfen und bleibt dort zwei Monate und sechs Tage ohne Speise und Trank, was aber sein Wohlbefinden in keiner Weise beeinträchtigt. Endlich wird er nach dem öden Berge zurückgeführt, wo seine Zelle ist, um hingerichtet zu werden. Es treten keine Wunder mehr ein, jeden Tag wird dem Heiligen ein Glied abgehauen und endlich am sechsten Tage der Kopf.

Bei diesem letzten Teile, dem Martyrium des Heiligen, ist die Abhängigkeit der arabischen Legende von dem syrischen Legendenkreise nicht so ganz zweifellos wie bei den früheren. Neben den Übereinstimmungen kommen hier doch auch gewisse Unterschiede in Betracht. Von einem Versuch, den Heiligen zu verbrennen, sprechen die arabischen Legenden nicht, von einem Hinunterschleudern von dem Gipfel eines Berges aber weiss die syrische nichts. Über die Todesart des Märtyrers erzählen die beiden arabischen Legenden und die syrische jede in ihrer Weise. Doch zeugt der Zusammenhang mit den früheren Teilen von dem Schüler und dem Höfling selbstverständlich davon, dass die arabische Legende auch in diesem Teile von der syrischen abhängig ist. Die Varianten sind eben dadurch zu erklären, dass, wie schon hervorgehoben wurde, dieser Teil, das Martyrium, einer weitverbreiteten und vielvertretenen Gruppe angehört. Der Gang des Ganzen ist überall derselbe, die Einzelheiten sind von nebensächlicher Bedeutung und können wechseln; verschiedene Rezensionen derselben Legende können aus einem reichen Arsenale verschiedene Foltergeräte und Todesarten wählen.

In diesem unseren Falle aber kann der tatsächliche Zusammenhang noch in bestimmter Weise aufgezeigt werden. Es gibt nämlich noch eine Legende, die über den Tod eines Heiligen in ähnlicher Weise berichtet und mit unseren beiden Legenden in unzweifelhaftem Zusammenhang steht und somit gewissermassen ein Bindeglied zwischen beiden darstellt. Sie gehört wieder einem anderen und weit entfernten Gebiete des orientalischen Christentums an. Es ist dies die äthiopische Legende von dem heiligen Azqir. Mitgeteilt wurde sie zuerst in deutscher Übersetzung von H. Winckler, Altorientalische Forschungen I (Leipzig 1897), 329—336, in Text und Übersetzung aber und mit einer vortrefflichen geschichtlichen Einleitung von C. Conti Rossini in Rendiconti della R. Accademia dei Lincei, Cl. di scienze mor., stor. e filol., Ser. V, Vol. XIX, 703—750.

Diese Legende ist in mehrfacher Hinsicht sehr merkwürdig. Den Vorgang verlegt sie nach Nağrān und zeigt dabei eine Bekanntschaft mit den einschlägigen Verhältnissen in Südarabien, die sehr überraschend wirkt. Der Inhalt ist mit besonderer Rücksicht auf das, was uns hier interessiert, wie folgt.

Azqir ist Presbyter in Nağrān, wo er ein Zelt aufgeschlagen hat, um dort zu beten, und wo er das Christentum verbreitet in den Tagen des himjaritischen Königs Šaraḥbil Jakkuf. Ins Gefängnis geworfen, wird er nachts von fünfzig Jüngern aufgesucht, die getauft zu werden wünschen. Da die Gefängniswächter sich weigern, die Tür zu öffnen, öffnet sich diese von selbst auf das Gebet des Heiligen hin, und die Jünger werden getauft. Der König Šaraḥbil, der nicht in Nağrān, sondern in Ẓafār lebt (das damals wirklich die Hauptstadt war), befiehlt, Azqir zu ihm zu bringen. Unterwegs ist die Karawane beinahe daran, vor Durst zu vergehen, wird aber von dem heiligen Azqir gerettet, der durch sein Gebet mitten in der Wüste in wundervoller Weise Wasser herbeischaft. Vor den König geführt, weigert sich Azqir natürlich, seinem Glauben zu entsagen. Vor dem Tode, mit dem der König ihn bedroht, fürchtet er sich nicht, und als der König ihn durch Geschenke zu gewinnen sucht, erwidert er: Gold und Silber sind vergänglich, aber Christus bleibt ewiglich. Der Heilige wird nach Nağrān zurückgeschickt, um dort getötet zu werden, und der König gibt den Befehl, er solle öffentlich hingerichtet werden, indem man ihn an einem Pfahl kreuzige und dann unter ihm einen Scheiterhaufen von Palmenzweigen anzünde. Ein Jude verhöhnt ihn und lästert den Gott des Heiligen. Der Scheiterhaufen verbrennt und mit ihm die Stricke, womit der Heilige an Händen und Füssen gefesselt war, so dass der Heilige, befreit, aber in keiner Weise beschädigt,

vom Pfahl herabsteigt und mitten in dem Feuer steht, glänzend wie reines Gold. Die Feinde werden hierdurch nur fester davon überzeugt, dass er ein Zauberer ist, und wollen ihn jetzt steinigen. Ein Mann, und seine Frau, die mit ihren Kindern zugegen sind, werfen die ersten Steine. Ein Stein trifft den Heiligen, und sogleich stirbt das Kind des Ehepaares vor den Augen seines Vaters, dem Vater zerplatzt der Bauch, so dass auch er stirbt, während die Frau, noch lebend, von Würmern bedeckt wird wie eine verwesende Leiche. Jetzt meinen einige, man müsse den Mann mit Stöcken erschlagen, andere, man müsse ihn mit einem Schwerte töten. Ein Schüler des Heiligen hat wirklich ein Schwert bei sich, aber er weigert sich, es auszuliefern. Erst nach der bestimmten Zusage des Heiligen selbst leiht er den Henkern die Waffe, der Heilige hält seinen Kopf hin, und dieser wird sogleich abgeschlagen.

Es liegt offenbar in dieser Azqir-Legende noch eine Variante unserer Heiligengeschichte vor. In mehrfacher Hinsicht eigentümlich, besonders durch ihre Bekanntschaft mit den Verhältnissen in Südarabien bemerkenswert, ist sie uns ein interessantes Relikt aus einem uns sonst ganz unbekannten Abschnitt der ältesten Geschichte dieser Legende. Es liegt aber auf der Hand, in wie vielen Punkten sich diese Azqir-Legende trotzdem mit den oben behandelten berührt. Über die grossen Züge brauche ich mich nicht ausführlich zu verbreiten; es ist aber bemerkenswert, wie sie bald mit der einen, bald mit der anderen der uns sonst bekannten Fassungen der Legenden übereinstimmt. Mit der ʿAbdallāh-Variante hat sie die Lokalisierung in Naǧrān gemein; an dieselbe Variante erinnert auch, dass die Rede davon ist, den Heiligen mit einem Stock zu töten, ebensowie der Tod des Kindes (vgl. den Tod des Königs der ʿAbdallāh-Variante, nachdem er ʿAbdallāh mit einem Schlag des Stockes getötet hat), endlich auch, dass der Tod des Märtyrers erst durch sein eigenes Eingreifen ermöglicht wird. Mit der Ṣuhaib-Variante (von dem »Jüngling») hat sie gemeinsam die Hervorhebung des Umstands, dass die Hinrichtung des Heiligen öffentlich (»auf einem offenen Felde») erfolgt, dass er gekreuzt wird, sowie endlich auch, und diesmal auch übereinstimmend mit der Pethion-Variante, die Zurückweisung der angebotenen Geschenke und den Hinweis auf die Vergänglichkeit von Gold und Silber. Vielleicht ist sogar in den Palmenzweigen des Scheiterhaufens des heiligen Azqir eine Erinnerung an den Palmbaum zu sehen, an dem der Jüngling ge-

kreuzigt wurde; sollte dies wirklich der Fall sein, dann steht wohl auch das Steinewerfen der Azqir-Variante mit dem Pfeilschiessen der Ṣuhaib-Variante in Zusammenhang. Mit der Pethion-Variante sind die Berührungen zahlreich. Gemeinsam sind beiden u. a. das Aufspringen der Tore des Gefängnisses, die Abführung des Heiligen von seinem Wohnorte nach einem anderen Platz, um gerichtet, und seine Zurückführung, um getötet zu werden. In beiden wird der vergebliche Versuch gemacht, den Heiligen auf einem Scheiterhaufen zu verbrennen, in beiden wird er von einem seiner Feinde verhöhnt und sein Gott gelästert, in beiden wird seine wundervolle Rettung als Anzeichen aufgefasst, dass er ein gefährlicher Zauberer ist und eben darum getötet werden muss; in beiden endlich wird er durch Enthauptung umgebracht.

Zweifelhaft ist dagegen, ob man in dem Licht, das das Gefängnis des heiligen Azqir während der Taufe seiner fünfzig Schüler erleuchtet, in irgendeine Beziehung zu dem Licht bringen darf, das das Haus Faimijūns während seines nächtlichen Gebets hell erstrahlend machte. Aber in der Episode mit dem grossen Tier glaube ich doch wirklich einen Reflex von dem Zwischenfall mit dem Drachen in der Faimijūn-Legende sehen zu müssen. In gewisser Hinsicht zeigt sie allerdings auch Ähnlichkeit mit einer anderen Legende; vgl. unten, S. 35 f.

Aus dem oben Gesagten geht doch deutlich hervor, wie eng auch die Azqir-Legende mit den drei anderen hier besprochenen zusammenhängt.[1] In dieser Beleuchtung verlieren auch die oben bemerkten Unterschiede der (jetzt vier) Varianten im Schlussakte des Martyriums an Bedeutung. Übrigens ist ja, wie schon gesagt, doch der Hauptsache nach der Vorgang in allen derselbe; in allen gelingt es auch erst nach zwei vergeblichen Versuchen, den Heiligen zu töten. Wenn diese Versuche in den verschiedenen Legenden in verschiedener Weise ausgeführt werden, lässt sich der Unterschied doch wenigstens teilweise aus dem verschiedenen Charakter der Legenden erklären. In der Pethion-Legende wird der Heilige in einen Fluss geworfen, und dieses Detail wird in den beiden arabischen Varianten beibehalten. In der nicht lokalisierten Variante des Ṣuhaib macht das keine Schwierigkeit; in der

---

[1] Ihr Zusammenhang mit der Abdallāh-Legende ist schon von C. Conti Rossini hervorgehoben worden.

ʿAbdallāh-Legende aber ist es durchaus unpassend, und dem wird durch die kühne Erklärung nicht abgeholfen, dass die Gewässer bei Nağrān »wahre Meere» seien. Wenn die Azqir-Legende dieses Detail nicht kennt, ist das wohl daraus zu erklären, dass diese Legende über die südarabischen Verhältnisse besser unterrichtet war und wusste, dass bei Nağrān keine für den Zweck ausreichenden Gewässer vorhanden waren. In der Pethion-Legende greift der Richter nach dem ersten verfehlten Versuch zu einem anderen Mittel und lässt auf einer Anhöhe einen gewaltigen Scheiterhaufen errichten, um den Pethion auf diesem zu verbrennen. Es ist wenigstens möglich, dass es jene Anhöhe ist, die in den arabischen Varianten als ein Berg erscheint, von dem der Heilige heruntergestürzt werden soll. Wenn in diesen Legenden kein Versuch gemacht wird, den Heiligen zu verbrennen, kann das, wenigstens in der Ṣuhaib-Legende, damit zusammenhängen, dass man das Feuer für die aṣḥāb al-uḫdūd sparen wollte. Übrigens zeigt sich die innere Verwandtschaft dieser beiden arabischen Varianten auch in der ihnen beiden gemeinsamen und sehr charakteristischen Idee, dass der König den Tod des Heiligen erst dann herbeiführen kann, wenn er die Religion, um dessentwillen er ihn töten will, selbst annimmt. So wird seine Tat selbst ein Zeugnis für die Wahrheit der von ihm verfolgten Religion. Demgegenüber treten natürlich die Abweichungen in der Darstellung, wie der Tod des Heiligen endlich herbeigeführt wurde, gänzlich zurück. Die Azqir- und die Pethion-Legende ihrerseits weichen aber in diesem Punkte kaum voneinander ab; ein Reflex davon ist in der arabischen Variante des Ibn ʿAbbās der (vergebliche) Versuch den Heiligen mit einem Schwert zu töten; s. o. S. 14.

Wie das Verhältnis zwischen diesen unseren Legenden des Näheren zu denken ist, kann nicht zweifelhaft sein. In dem Jazdīn-Pethion-Zyklus haben wir die Legende gefunden, die den drei anderen zugrunde liegt. Selbstverständlich bedeuten jene nur aufs äusserste gekürzte Zusammenfassungen, welche nur den Hauptinhalt einer oder mehrerer von den Episoden des zugrunde liegenden Legendenzyklus wiedergeben. Die Ṣuhaib-Legende kennt nicht nur die Jazdīn- und die Pethion-Legende, sondern auch die vom heiligen Ādarhormizd, die ʿAbdallāh-Legende nur die von Jazdīn und von Pethion, die Azqir-Legende endlich eigentlich nur die letztere, die vom heiligen Pethion.

Woher die Faimijūn-Legende in die arabische Überlieferung gekommen ist, und ob sie einmal in irgendeinem näheren Zusammenhang mit der ʿAbdallāh-Legende gestanden hat, ist unsicher. Mir scheint es jedoch kaum ein Zufall sein zu können, wenn uns in dem syrischen Legendenzyklus die Heiligennamen Jazdīn und Pethion begegnen, in dem arabischen aber und der mit diesem eng zusammengehörigen äthiopischen die Namen Azqir und Faimijūn (Femion). Bewiesen kann natürlich die ursprüngliche Identität der beiden Namengruppen nicht werden. Die einzige Stütze für die Zusammenstellung beider ist im Gegenteil nur die mehr oder weniger überzeugende Selbstverständlichkeit, mit der sie sich darbietet. Die Namen Azqir und Femion sind in der Umgebung, in der sie jetzt vorkommen, sprachlich unerklärlich; vgl. Conti Rossini, a. a. O., S. 726. Sogar graphisch bereitet es keine besonderen Schwierigkeiten, sie als Varianten des ursprünglichen und echt iranischen Jazdīn bzw. des (wenigstens ursprünglicheren) Pethion zu betrachten, noch weniger sie als Hör- oder Gedächtnisfehler daraus aufzufassen. Die graphischen Varianten des Namens Faimijūn in den arabischen Texten sind, insofern ich sie kenne, für diese Frage von keiner Bedeutung.

Dagegen stellt sich einer Gleichsetzung dieser Namenpaare, wenigstens scheinbar, eben der Inhalt der Legenden, mit denen sie verbunden sind, entgegen. Die ʿAbdallāh-Legende ist ja eigentlich eine Zusammenstellung der Jazdīn- und der Pethion-Episode. Die Schwierigkeit besteht nun darin, dass die äthiopische Azqir-Legende, die somit den Namen Jazdīn bewahren sollte, eine Variante nicht der Jazdīn-Episode, sondern der von Pethion ist. Die arabische Faimijūn-Legende dagegen hat ihrem Inhalt nach weder mit der einen noch mit der anderen von jenen Episoden sicher etwas zu tun.

Am einfachsten lässt sich die erste Schwierigkeit lösen. Es ist kein Grund vorhanden, anzunehmen, dass die Zusammanstellung der Jazdīn- und der Pethion-Episode, die uns jetzt in der ʿAbdallāh-Legende begegnet, auf arabischem Boden entstanden ist. Wahrscheinlich ist das Gegenteil und, dass der Name ʿAbdallāh erst spät als Name des Helden in die Legende hineingekommen ist. Ehe das geschehen war, hiess der Held der so zusammengesetzten Geschichte wahrscheinlich entweder Jazdīn oder Pethion, je nachdem die erste oder die letzte Episode in dieser Hinsicht den

Ausschlag gab. Eine Form der ersten Art, mit dem Namen Jazdīn oder einer Variante davon, begegnet uns in der äthiopischen Azqir-Legende. Es ist aber eine in der Art verstümmelte Form, dass eben *der* Teil, der ursprünglich von einer Person namens Jazdīn handelte, jetzt weggefallen ist.

Etwas verwickelter liegen die Verhältnisse betreffs der Faimijūn-Legende. Man könnte annehmen, dass eine in der soeben angegebenen Weise zusammensetzte Legende, die für ihre Hauptperson den Namen Pethion oder eine Variante davon beibehalten hatte, durch eine Art Vorspiel erweitert wurde. Eine alte Legende von einem umherziehenden syrischen Wundermann, vielleicht Pethion selbst (vgl. Nöldeke, ZDMG XXVIII 99) ist dabei benutzt worden zur Erklärung dafür, woher der anonyme Fremdling gekommen war, durch den die Bekehrung des Helden bewirkt wurde. Gab es nun irgendwo auf arabischem Sprachgebiet in muhammedanischer Zeit, etwa in Naǧrān bei Kufa, eine Legende von einem Christen, ʿAbdallāh b. aṯ-Ṯāmir, der bei den Christenverfolgungen in Naǧrān getötet worden war, so konnte eine solche Legende leicht mit jener Pethion-Legende kontaminiert werden. Wer die Pethion-Legende auf Naǧrān beziehen wollte, musste den Helden statt Pethion ʿAbdallāh b. aṯ-Ṯāmir nennen. Doch es gab auch so für Pethion einen Platz, wenn auch einen weniger hervorragenden — der Name wurde dem vorher namenlosen Fremdling gegeben. Dann hat die so entstandene Legende ein ähnliches Geschick erfahren wie die verwandte Jazdīn-Legende: Das »Vorspiel» wurde wieder losgelöst und begegnet uns jetzt in der muhammedanischen Überlieferung als eine selbständige Legende, die Faimijūn-Legende.

Neben dem der Jazdīn-Pethion-Legende entstammenden Stoff bieten die arabischen Varianten auch noch anderes. So die Episode von dem grossen Tier, von dem oberen Namen Gottes und die Geschichte von den aṣḥāb al-uḫdūd. Woher dieser fremde Stoff stammt, weiss ich nicht. Bei dem »Tier» musste man wohl in erster Linie an den Drachen Faimijūns denken; in der Variante des Ibn ʿAbbās von der Legende des Ṣuhaib heisst es dann wirklich auch nicht Tier, sondern Drache. Sonst könnte vielleicht auch der Löwe des heiligen Maʿīn aus Šiggar in Betracht kommen, »der die Gegend veheerte und dem viele Menschen zum Opfer fielen» und der darum von dem Heiligen gezähmt wurde; vgl. Hoffmann,

Auszüge, S. 30 f. Tirmiḏī kennt eine Ansicht, nach der das Tier eben ein Löwe war.

Auch für die in die Geschichte von den aṣḥāb al-uḫdūd aufgenommene Episode von der Mutter und dem kleinen Kind ist selbstverständlich in irgend einer christlischen Legende die Vorlage zu suchen. Genau dieselbe Episode begegnet uns auch bekanntlich unter den christlichen Naǧrān-Legenden, aber nur in der äthiopischen Überlieferung; vgl. schon FELL, ZDMG XXXV 62 ff. Sogar ein Detail wie das Alter des Knaben (sieben Monate) ist dieser christlichen und gewissen islamischen Versionen gemein. Daneben bietet die äthiopische Überlieferung aber noch eine zweite Episode ähnlichen Inhalts, die aus der griechischen Form des Martyriums des Arethas bekannt ist. Sie erzählt von einer Frau, die mit ihrem fünf-(vier-)jährigen Söhnlein bei der Hinrichtung der Märtyrer zugegen war und dabei den Tyrannen verfluchte. Für sie wurde jetzt eine Grube gegraben und darin Feuer angelegt, worauf die Frau hineingeworfen wurde. Der Knabe lässt sich in keiner Weise zurückhalten, sondern stürzt sich in das Feuer.

Die Vorlage — oder doch eine ältere Form — dieser letzten Legende dürfte ebenfalls syrisch nachweisbar sein, und zwar in einer Episode in der Geschichte von den Märtyrern von Bēṯ Šᵉloḵ. Der Text findet sich bei BEDJAN, Acta mart. et sanct. II 529 f., und in der syrischen Chrestomathie BROCKELMANNS, S. 66 f.; G. HOFFMANN hat es a. a. O., S. 57 übersetzt. Die Hauptpunkte des Inhalts sind, wie folgt:

Ein Weib erfährt, dass die Märtyrer getötet worden sind. Sie verlässt ihre Arbeit und ihr Haus, führt ihre beiden Söhne mit sich, einen auf ihrer Schulter, einen an der Hand, findet den Richter, als er eben von der Stätte wegreitet, und beschwört ihn, auch sie zu töten. Da sie nicht zu überreden ist, wird ihr und ihrem älteren Sohn mit dem Schwerte der Kopf abgeschlagen. Der kleinere Sohn lässt sich nicht beruhigen. "Soviel ihn auch der Richter und die Heiden zu sich nahmen und ihn mit Geschenken und Worten lockten, so lief er zu den Leichen seiner Mutter und seines Bruders hin, stürzte auf sie und küsste sie weinend. Da töteten die Wüteriche auch ihn."

Hier werden nun allerdings das Weib sowie ihre Söhne mit dem Schwerte hingerichtet, nicht in eine Feuergrube geworfen wie in der griechischen und der äthiopischen Variante. Aber auch in der

syrischen Form derselben Legende, in dem Brief des Simeon von Aršam, wird die Mutter so getötet, der Sohn allerdings geschont.

Es fragt sich, ob diese Geschichte mit der Episode von dem sprechenden und glaubensfesten Säugling in der arabischen aṣḥāb al-uḫdūd-Legende und der äthiopischen Nağrān-Legende in Verbindung steht. Für einen Zusammenhang könnte noch sprechen, das die oben wiedergebene Variante des Ibn ʿAbbas (o. S. 15) auch mehrere (drei) Söhne des Weibes kennt. Dafür spricht vor allem, dass eben diese Geschichte von den Märtyrern von Bēṯ Sᵉloḵ doch auch wenigstens etwas Licht auf den vielbesprochenen »Graben» der aṣḥāb al-uḫdūd-Legende scheint werfen zu können. Über den »wādī» des Arethas-Martyriums ist schon oben gesprochen worden; *in ihm* wurde für die Leichen der zuerst getöteten Märtyrer eine Grube gegraben, *Acta Sanctorum,* Octobris T. X, S. 736 F; vgl. The Book of the Himyarites s. 30ᵃ, 14 und xxxi f. Nur für das Weib mit dem Kinde wurde eine besondere Feuergrube hergestellt. In diesem letzten Punkte stimmt das äthiopische Martyrium mit dem griechischen überein. Der »wādī» aber und die Leichengrube waren auch dort ursprünglich vorhanden, sind aber nicht auseinandergehalten worden. Die eine Handschrift lässt die Märtyrer, um hingerichtet zu werden, »nach der Grube», die andere »nach dem Fluss», geführt werden; vgl. Fell a. a. O. S. 61. Nun spricht aber auch die Geschichte von den Märtyrern von Bēṯ Sᵉloḵ sowohl von einem »wādī», d. h. naḫlā, als von einer Grube, ḥefrā. Die Hauptmasse der Märtyrer wird auch dort in einem »Giessbachtal» (Hoffmann, a. a. O., S. 54) hingerichtet, Bedjan, Acta mart. et sanct. II 524 und 526; für drei besonders hervortretenden Märtyrer aber wird eine Grube hergestellt, in die sie hinuntergelassen werden, um später von oben mit Steinen und Pfeilen beschossen und mit glühend gemachten Nägeln gestochen zu werden. Nachher folgt die Episode mit dem Weib und ihren Söhnen. Ich kann mir schwerlich vorstellen, dass diese Einzelheiten ohne Zusammenhang mit den entsprechenden in dem Martyrium des Arethas und in der Legende von den aṣḥāb al-uḫdūd wären

Vielleicht haben sie sogar in das Himjaritenbuch Aufnahme gefunden. Besonders wenn das oben S. 20 f. besprochene ḫandaq mit jenem wādī oder naḫlā in Verbindung gebracht werden könnte, müsste man das in ähnlichem Zusammenhang vorkommende

φόσσατον, The Book of the Himyarites, S. 44ᵃ, 10, gegen meine ebenda S. xxxii ausgesprochene Auffassung, von dem ḫandaq unterscheiden und darin eben jene Leichengrube sehen.

Von einer Feuergrube ist nun allerdings in der Geschichte von den Märtyrern von Bēṯ Sᵉloḵ keine Rede. Doch ist in ihnen das Verbrennen der Märtyrer oder ihrer Leichen ein so hervortretender Zug, dass die Legende wohl, wie ANDRAE a. a. O. meint, aus der Grube und dem Verbrennen eine Feuergrube schaffen konnte, wie sie in dem Martyrium des Arethas vorkommt.

Aus jener Feuergrube machte die islamische Legende einen »uḫdūd», weil man glaubte, das koranische uḫdūd als Graben auffassen zu können. Dadurch gewann man also auch für die dunkle Koranstelle einen Sinn.

BP.199 .9 :Mo1	Moberg, Axel Über einige christliche legenden in der islamischen tradition.
5-26-32 Jan 13 '38	Bindery
Jan 13 '38 Feb [illegible] '38	Bindery ([illegible])

tliche
r islami-


UNIVERSITY OF CHICAGO
19 471 833